اَلصَّرْفُ اُمُّ الْعُلُوْمِ وَالنَّحْوُ اَبُوْهَا

علم صرف تمام علوم کی ماں اور علم نحو تمام علوم کا باپ ہے۔

راہ نحو

شرح اردو

هداية النحو

مؤلف

مولانا محمد شعیب صاحب کیسر پوری (پالنپوری)

استاذ حدیث جامعۃ العلوم گڑھا، سابرکانٹھا (گجرات)

ناشر

اسامہ بکڈپو

گڑھا، ہمت نگر، گجرات (انڈیا)

الصَّرفُ اُمُّ الْعُلُوْمِ وَالنَّحوُ اَبُوْهَا

علم صرف تمام علوم کی ماں، اور علم نحو تمام علوم کا باپ ہے، تمام علوم کا دارومدار نحو اور صرف پر ہے

راہِ نحو

شرح اردو

هداية النحو

محمد شعیب کیسرپوری

حماد بن سلمہ فرماتے ہیں :

مَثَلُ الَّذِیْ یَطْلُبُ الْحَدِیْثَ وَلَمْ یَعْرِفِ النَّحْوَ کَمَثَلِ الْحِمَارِ عَلَیْهِ مِخْلَاۃٌ لَاشَعِیْرَ فِیْهَا

اس آدمی کی مثال جو حدیث کو حاصل کرے اور علم نحو کو نہ جانے اس گدھے کی سی ہے، جسپر جَو سے خالی تھیلا ہو۔ (المستطرف)

اسامہ بکڈپو، گڑھا، ہمت نگر، گجرات (انڈیا)

فون نمبر 09879513738

تفصیلات

نام کتاب .... راہ نحو شرح ہدایۃ النحو

نام مؤلف .... مولانا محمد شعیب کیسر پوری

استاذِ حدیث جامعۃ العلوم، گڑھا

کمپوزنگ .... گلوبل اردو کمپوٹر

فون نمبر : 09428646950

طابع .... AL- MINA PRINTING PRESS

Palej, Bharuch, Mob : 09427814062

صفحات ۴۹۸

سنِ اشاعت.................. ۱۴۳۱ھ مطابق ۲۰۱۰ ع

قیمت .... ۱۲۰:۰۰ روپئے

ملنے کے پتے

☆ اسامہ بکڈ پو، گڑھا، ضلع سابر کانٹھا، گجرات، فون نمبر :09879513738

☆ مولانا افضل کولوا، جامعۃ القرءآت، کفلیتہ، سورت، گجرات فون نمبر : 09909666895

☆ Hafiz Farid Ahmed Kara, 10 Pendragon Road, Perry Barr, Birmingham, England

فون نمبر :01213314345

☆ دیوبند، سہارنپور کے بڑے کتب خانوں میں بھی دستیاب

جذبۂ عقیدت

از : مولانا محمد افضل کولوا (خادم جامعۃ القراءات کفلیتہ)

باسمہ سبحانہٗ وتعالیٰ

الحمد للہ الذی جعل النحو فی الکلام کالملح فی الطعام والصلوٰۃ والسلام علیٰ نبیہٖ محمد سید الانام وعلیٰ آلہٖ واصحابہٖ اجمعین، امابعد !

محترم حضرات قارئین! یہ بات میرے دل میں کئی سال سے کھٹک رہی تھی کہ حضرت استاذ محترم کا یہ فنِ نحو کا جمع کیا ہوا خزانہ کسی بھی حال میں منظر عام پر آجائے، چونکہ پڑھنے کے زمانہ میں اس کتاب کی تالیف کا ایک شور تھا اور بندہ خادم بھی تھا اس لئے اس مسودہ کو دیکھ کر دل میں امنگیں اٹھتی رہتی تھی کہ کب یہ مسودہ ایک مرتب کتاب کی شکل میں آئے، میں ہی نہیں بلکہ اس زمانہ کے وہ طلبہ جن کو حضرت کے پاس نحو پڑھنے کا شرف حاصل ہوا، تمام ہی کی یہ خواہش تھی کہ یہ مسودہ جلد از جلد شائع ہوکر منظر عام پر آئے۔

الغرض بندہ درس نظامی سے فارغ ہوکر درس وتدریس کی خدمت میں مشغول ہوگیا تو اس کتاب کی طباعت کی خواہش اور تیز ہوگئی اس سلسلہ میں حضرت استاذ محترم سے گاہے گاہے ربط کرتا رہا اور بار بار اس کے متعلق اظہار بھی کرتا رہا اور آج بحمد اللہ یہ دیرینہ تمنا برآئی اور جو مواد مسودہ کی شکل میں طویل مدت سے محفوظ تھا آج کتاب کی شکل میں آپ حضرات کے ہاتھوں میں ہے۔

موجودہ دور میں جس طرح زندگی کے ہر شعبہ اور ہر گوشۂ عمل میں تغیرات اور تبدیلی ہورہی ہے اسی طرح زبان دانی اور اسلوبِ تکلم میں بھی کافی تغیرات رونما ہو رہے ہیں، زبان خواہ کوئی بھی ہو وہ اپنی وسعتِ معنیٰ کا ثبوت اسی وقت دیتی ہے جبکہ اس کے افہام واستفہام کی تکمیل کے لئے سہل انداز اور آسان طرز سے اس کے معانی اور مطالب ومقاصد تک پہونچنے کا آلہ اچھی طرح نمایا ہو۔

آج دنیا میں جتنی بھی زبانیں رائج ہیں وہ تمام کی تمام عربی زبان کی وسعت کے مقابلہ میں

ناقص ہیں، یہ زبان اپنی وسعت وآفاقیت کے لحاظ سے دنیا کی زندہ اور وسیع ترین علمی زبانوں میں ممتاز حیثیت رکھتی ہے نیز عربی زبان کی خصوصیت میں سے ہے کہ وہ کچھ ایسے طرز پر واقع ہوئی ہے کہ اس کے کلمات میں رفع کی جگہ نصب اور نصب کی جگہ رفع پڑھ دیا جائے تو جملہ کے معنیٰ بدل جاتے ہیں، جس کی وجہ سے عجمیوں کو ہی نہیں بلکہ کم فہم عربوں کو بھی اس کے قواعد کا استحضار ضروری ہے، کیونکہ اسلامی شریعت اور علوم نبوت عربی زبان میں ہیں اور اللہ تعالیٰ کا حکم ہے کہ ہر قوم اور ہر علاقہ سے کچھ لوگ ایسے تیار ہونا لازم اور ضروری ہے جو علوم نبوت کے حامل ہو، لہٰذا اہلِ اسلام پر اس زبان کا سیکھنا اور جاننا **انا نحن نزلنا الذکر و انا لہٗ لحافظون** کا مصداق ہے، گویا عربی زبان کی حفاظت دراصل قرآن وحدیث کی حفاظت ہے۔

جب یہ بات واضح ہوگئی کہ عربی زبان کو ساری زبانوں پر اہمیت حاصل ہے تو اس عربی زبان کی اہمیت کے پیش نظر اس کے تحفظ کے لئے جس فن کی ضرورت پڑی اس فن کو وجود دیا گیا اور ان فنون کو حصولِ علومِ نبوت کے لئے ذریعہ بنایا گیا، اور ایسے فنون کو داخل نصاب کر کے پڑھنے پڑھانے کی ضرورت محسوس کی گئی، انہیں فنون میں سے ایک فن فن نحو ہے۔

اس فن کی حیثیت عربی زبان اور عربی کلام میں ایسی ہے جیسے نمک کی حیثیت کھانے میں، علم نحو کی اہمیت اور رفعت کے لئے اتنا کافی ہے کہ سب سے پہلے نحو کی تدوین کا ارادہ جس مقدس دل میں پیدا ہوا وہ امیر المؤمنین سیدنا علی المرتضیٰؓ کا معارف وعلوم سے بھرا ہوا قلبِ اطہر تھا۔

آپؓ نے فرمایا: میں عربی زبان کو دیکھتا ہوں کہ وہ عجمیوں کے خلط ملط سے بگڑ رہی ہے، اس لئے میرا ارادہ ہے کہ اس کے ایسے قواعد وضع کئے جاوے جو ان عجمیوں کے لئے راہ ہدایت ہو، اور آپؓ نے یہ کام ابوالاسودؒ کو سپرد کیا، اس اعتبار سے ابوالاسودؒ کو نحو کا جامع قرار دیا گیا، ان کے بعد نسلاً بعد نسلٍ اس پر کام ہوتا رہا اور بقدرِ ضرورت رجال تیار ہوتے گئے، اور اس رفیع المرتبت علم کے مصنفین اس قدر تیار ہوئے کہ جس کو زبان حال سے شمار کرنا ناممکن ہے، چنانچہ آج تک علمائے

کرامنے مختلف طور پر مختصر ومطوّل کتابیں لکھیں اور افرادِ امت کے لئے سہولتیں فراہم کیں۔

فجزاهم الله تعالیٰ خیر الجزاء

اسی سلسلہ کی ایک لڑی ہماری یہ کتاب ''راہ نحو'' شرح **هداية النحو** بھی ہے، اور **هداية النحو** کو جو مقبولیت حاصل ہے وہ محتاج بیان نہیں، اس کی تعلیم وتعلم سے سارے مدارس صدیوں سے گونج رہے ہیں، علماء زمانہ نے اس کتاب کی کئی شروحات لکھیں اور اپنے اپنے اعتبار سے اس فن کو تحریر کیا، چونکہ کسی بھی فن کو تالیف وتصنیف کرنے کا بہترین اصول یہ ہے کہ جس فن کو تالیف کیا جاتا ہے اس فن کے متعلق جتنی کتابیں جتنی زبانوں میں مل سکیں تمام کا بالاستیعاب مطالعہ کیا جائے اور صرف وہی باتیں اخذ کی جائیں جو محقق کی تحقیق کے معیار پر پوری اترے، چنانچہ زیر مطالعہ کتاب ''راہ نحو'' بھی اسی اصول کے پیش نظر مرتب کی گئی۔

دیکھئے جہاں اس کتاب کے مطالعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت مؤلف صاحب کو فن نحو سے کتنا لگاؤ اور تعلق ہے وہاں یہ حقیقت بھی واضح ہوجاتی ہے کہ دورانِ تحریر تحقیق وتوثیق میں دلائل کی چیرہ کشائی میں نہایت احتیاط سے کام لیا گیا، نیز حضرت مؤلف صاحب مدظلہ العالی نے بہت ہی بالغ نظری سے کام لیتے ہوئے اس فن میں اساس سمجھی جانے والی کتابوں سے استفادہ کیا ہے، جگہ جگہ ناقابلِ تردید دلائل کے ساتھ اختلافات کو واضح کیا اور اس فن کو مکمل طور پر اجاگر کیا۔

نیز دیگر مذاہب کی طرف سے ہونے والے تمام اعتراضات کے کئی کئی جوابات تحریر فرما کر راجح مذہب کو ثابت کیا ہے، اور بہت سی وہ کام کی باتیں تحریر کیں کہ اکثر کتابیں ان سے کھالی پڑی ہیں، اور بہتیرے مواقع پر فوائد ونقاط بیان کئے گئے ہیں، نحو کے ساتھ لگاؤ رکھنے والوں کے لئے اور نحو پڑھنے پڑھانے والوں کے لئے نحو کا ایک مفصل گلدستہ تیار کردیا ہے، جو الگ الگ کتابوں میں بکھرا ہوا تھا، اور نحو کی ساری کتابوں سے اس کتاب نے بے نیاز کردیا ہے، نحو کے مشکل مقامات میں الجھنے والوں کے لئے تمام مسائل کو یکجا جمع کردیا، ہر باب اور ہر فصل کے قواعد کو کھول کھول کر دل نشین انداز

سے واضح کر دیا ہے، حتی الامکان کوشش یہ کی کہ کلام کسی بھی اعتبار سے ناقص نہ ہو۔

حال یہ ہے کہ فی زمانہ لوگ اختصار کے قائل ہیں پھر بھی حضرت استاذ محترم نے ضخامت کی پرواہ کئے بغیر ہر بات میں طول اختیار کرتے ہوئے قریب قریب گیارہ سو (۱۱۰۰) صفحات پر مشتمل فن نحو کا یہ گلدستہ تیار کر دیا، کیونکہ اس کتاب سے پہلے اردو زبان میں ایسی کوئی مفصل شرح نہ تھی جس میں سارے اختلافات مع دلائل یکجا مل سکے، بہر حال استاذ محترم نے بڑی عرق ریزی سے کم و بیش ۲۰ سال کے عرصہ میں اس کتاب کو مکمل کیا، یہ کتاب صرف ہدایۃ النحو تک محدود نہیں بلکہ مکمل فن نحو کی شرح ہے، اور اس فن کی افادیت کے پیش نظر یہ ضخامت ہیچ ہے، اس جگہ اگر میں یوں کہوں تو بجا ہوگا کہ فن نحو کے بحر بے پایہ کو سمیٹ کر صحیح معنیٰ میں دریا کو کوزہ میں بند کر دیا ہے، اللہ تعالیٰ حضرت والا کی سعی کو شرف قبولیت بخشے اور علماء وطلبہ کے لئے مفید بنائے۔ جزاالله المؤلف خير الجزاء.

محترم حضرات قارئین! حضرت استاذ محترم کو اللہ تبارک وتعالیٰ نے درس وتدریس کا عجیب ملکہ عطا فرمایا ہے جو محتاج بیان نہیں ہے بس استاذ محترم کے بارے میں صرف اتنی بات عرض کر کے زیب النساء بنت اورنگزیب کا وہ شعر لکھنے پر اکتفا کرتا ہوں جو زیب النساء نے اپنی زیارت کی فرمائش پر ایرانی شعراء کو لکھا تھا۔

در سخن مخفی منم چوں بوئے گل در برگ گل   ہر کہ دیدن میل دارد در سخن بیند مرا

ہاں استاذ محترم بھی اپنے کلام میں اسی طرح مخفی ہیں جیسے پھول کی خوشبو پھول کے پتہ میں۔ اللہ تبارک وتعالیٰ حضرت والا کی نظر بد سے حفاظت فرمائے اور ان کی عمر کو دراز فرما کر ان کے سایہ کو ہمارے سروں پر باقی رکھے، نیز تا حیات ان کے علوم سے استفادہ کرنے کی توفیق مرحمت فرمائے۔

(آمین)

حضرت استاذ محترم نے اس شرح کو دو جلدوں میں منقسم کیا ہے، جلد اول میں مرفوعات، منصوبات اور مجرورات کو بیان کیا ہے، اور دوسری جلد میں باقی مباحث کو بیان کیا ہے، ان میں سے

جلد اول طبع ہو کر ہدیۂ ناظرین ہے، دوسری جلد زیر طبع ہے آپ حضرات سے دعا کی درخواست ہے کہ جلد ثانی بھی جلد از جلد طبع ہو کر منظر عام پر آ جائے۔

اللہ تعالیٰ نے اس کتاب کی اشاعت کے لئے احقر کا انتخاب فرمایا ویسے اس میں میرا کوئی کمال نہیں، کیونکہ ہمارے ساتھیوں میں مجھ سے بھی زیادہ باصلاحیت و ذی استعداد رفقاء موجود ہیں اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے اس بندۂ حقیر سے کام لیا یہ محض اللہ کا فضل اور والدین نیز اساتذۂ کرام کی دعاؤں کا ثمرہ ہے، کسی عربی شاعر نے خوب کہا ہے۔ شعر :

ان المقادير اذا ساعدت   الحقت العاجز بالقادر

یعنی تقدیر جب کسی کی مددگار ہوتی ہے تو وہ عاجز اور درماندہ شخص کو بھی کسی قابل بنا دیتی ہے، چنانچہ احقر اس کا عین مصداق ہے۔

نسیم صبح تیری مہربانی   کہاں میں اور کہاں یہ نکہت گل

بہر حال احقر نے اس کتاب کی کتابت و طباعت بہتر کرانے کی بہت سعی کی ہے تصحیح کا بڑا اہتمام کیا گیا خدا کرے کہ اس سے علماء و طلبہ منتفع ہو اور حضرت مولانا صاحب کا یہ علمی صدقۂ جاریہ مولانا اور ہم تمام کے لئے موجب فلاح و نجات آخرت ہو۔ آمین

اخیر میں حضرت استاذ محترم کا تہِ دل سے شکر گزار ہوں کہ انہوں نے مجھے اس لائق سمجھا کہ میں اس عظیم الشان تحریر کی اشاعت کے ساتھ ساتھ اس پر نظر ثانی کروں اور بندہ کی فرمائش پر اس کتاب پر کچھ اپنے جذبات تحریر کرنے کی اجازت مرحمت فرمائی، اللہ تعالیٰ حسن ظن کو قائم و دائم رکھے اور ساتھ ساتھ ان تمام رفقاء کا بھی شکریہ ادا کرتا ہوں جنہوں نے اس کتاب کی اشاعت میں کسی بھی طرح کا تعاون کیا ہے، خصوصاً جناب محمد بن حافظ فرید احمد کارا صاحب اور مولانا محمد انس صاحب کیسر پوری مدرس جامعۃ العلوم، گڑھا **سلمهم الله تعالیٰ** جنہوں نے اپنی محبت کا بھرپور ثبوت دیا، اللہ تعالیٰ تمام کو اجر عظیم عطاء فرمائے اور اس شرح کو قبولیت کا جامہ پہنائے۔

آمین یا رب العٰلمین

این دعا از من واز جملہ جہاں آمین باد

احقر الوریٰ: محمد افضل کولوا

خادم جامعۃ القراءات کفلیۃ ضلع سورت گجرات

فہرست مضامین (راہِ نحو جلد اول)

فہرست حواشئ مفیدہ (راہِ نحو جلد اول)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده والصلوة والسلام على من لانبى بعده اما بعد

اللہ تعالی نے انسان کو جن صفات کی بناء پر باقی مخلوق پر امتیاز وشرف بخشا ہے، انمیں سرفہرست انسان کی قوتِ نطق ہے، جسکے ذریعہ انسان مـافي الضـمير کے اظہار وبیان کی قدرت وصلاحیت رکھتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالی نے اپنے کلام پاک میں ارشاد فرمایا "خَلَقَ الانسانَ وعلَّمه البيانَ " کہ اللہ تعالی نے انسان کو پیدا کیا اور مـافي الضـمير کے اظہار وبیان کرنے کی تعلیم دی اور مـافي الضـمير کا اظہار وبیان اس وقت تک ممکن نہیں، جب تک کلام کے اجزاء والفاظ کو ترکیب وترتیب دینے اور انکے صحیح طور پر تلفظ وتکلم کا علم وادراک نہ ہو، جسکا دارومدار علم صرف ونحو پر ہے اسی لئے کہا جاتا ہے "الصَّرفُ اُمُّ العلُومِ والنَّحوُ ابُوهَا "

﴿علم نحو کی فضیلت واھمیت﴾

علم نحو کی فضیلت واہمیت کے لئے کیا یہ بات کم ہے؟ کہ جلیل القدر صحابی رسول اللہ ﷺ حضرت علیؓ نے وقت کی ضرورت اور نزاکت کا احساس کر کے خود بھی نحو کے چند اصول بنائے، اور اسکی مستقل تدوین کے لئے ایک جلیل القدر تابعی کو حکم دیا کہ علم نحو بہت ہی مؤثر علم ہے اسی علم نحو کے ذریعہ زبان کے ٹیڑھے پن کو سیدھا کیا جاتا ہے، طرز بیان کو سلیس کیا جاتا ہے، اور طرز بیان جتنا سلیس ہوتا ہے اسی کے بقدر آدمی کی قدر وقیمت ہوتی ہے۔

ابراہیم بن خلف المَهرانی فرماتے ہیں شعر:-

النَّحوُيُصلِحُ مِنْ لِسَانِ الأَلْكَنِ ÷ وَ الْمَرْأُ تُكْرِمُهُ اذا لَم يَلحنْ

واِذَاطَلَبْتَ منَ العُلُومِ اَجَلَّهَا ÷ فَأجلُّها منها مُقِيمُ الالَسنِ

یعنی علم نحو زبان کے ٹیڑھے پن کو دور کرتا ہے، اور آپ آدمی کا اکرام اسی وقت کرتے ہیں جبکہ آدمی غلطی نہ کرے اور آپ جب علوم میں سے اجل علوم کو طلب کرنے کا ارادہ کریں، تو ان علوم میں سب سے زیادہ اجل وہ علم ہے، جو زبان کو درست کرے اور وہ ہے علم نحو۔

یہ مقولہ تو مشہور ہے ہی "النَّحوُفى الكَلامِ كَالمِلحِ فى الطَّعَامِ " اسی کے قریب قریب یہ مقولہ بھی ہے "النَّحوُفى العِلمِ بِمَنزِلةِ المِلحِ فى القدرِ والرَّامِكِ فى الطَّيبِ" یعنی علم میں نحو کا درجہ ہانڈی میں نمک اور خوشبو میں رامک (ایک قسم کی خوشبو جو مشک کے ساتھ ملائی جاتی ہے) کے درجہ میں ہے، نیز کہا جاتا ہے "النَّحوُ حِليةُ الْكَلَامِ ووَشْيُه " یعنی علم نحو کلام کی زینت اور اسکا نقش ونگار ہے۔

مسلمہ بن عبدالملک فرماتے ہیں، میرے نزدیک کلام کرتے ہوئے غلطی کرنا، چہرے میں پھنسیاں ہونے سے زیادہ قبیح اور برا ہے۔

الغرض علم نحو کی فضیلت واہمیت ہمارے اسلاف کے نزدیک مسلم ہے، جسکی اشاعت میں اسلاف نے عمریں گزاردیں علم نحو میں مشغول ہونا نیک عمل ہے اور صحیح کوشش کرنا یقیناً اللہ تعالی کے نزدیک سَعیاً مَشکُوراً ہوگی۔

آپ کو معلوم ہے، کہ ہماری شریعت کا دارومدار کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ پر ہے، اگر آپ علمِ نحو سے ناواقف ہیں تو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ میں اِعرابی غلطی کریں گے، جب اِعرابی غلطی ہوگی تو ظاہری بات ہے، کہ ترجمہ اور مفہوم میں بھی غلطی واقع ہوگی جسکی وجہ سے شریعت میں تحریف یقینی ہے اور تحریف کرنے والا بڑا زبردست مجرم اور خارج از اسلام ہے۔

تو آپ خود فیصلہ کریں، کہ علم نحو کو حاصل کرنے کے بعد کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کے صحیح مفہوم کو سمجھنا اور دوسرے کو سمجھانا اور تحریف سے محفوظ رکھنا کتنے بڑے ثواب اور فضیلت کا کام ہوگا۔

آخر کیا وجہ تھی؟ کہ حضرت علیؓ کو ایک اَعرابی کی غلطی نے مغموم کردیا اور اسکے اصول لکھنے پر مجبور کردیا، حضرت علیؓ فراستِ ایمانی کی بناء پر یہ بات سمجھ گئے تھے کہ اگر عربی زبان کے اصول نہ بنائے گئے تو دین میں تحریف یقینی ہے۔

﴿ علمِ نحو رکن اعظم ھے ﴾

ابن خلدون اپنے مقدمہ میں فرماتے ہیں کہ عربی زبان کے چار رکن ہیں لغت، نحو، بیان اور ادب، اہل شریعت کے لئے چاروں میں مہارت پیدا کرنا ضروری ہے۔

کیونکہ تمام شرعی احکام کا مأخذ قرآن وحدیث ہے، اور یہ دونوں عربی زبان میں ہیں، اور انکے راوی صحابہؓ اور تابعینؒ بھی عربی ہیں، اور انکے مشکل مسائل کی شرح بھی عربوں ہی کی لغت سے کی جاتی ہے، اسلئے جو علمِ شریعت حاصل کرنا چاہتا ہے اسکے لئے ان علوم کا حاصل کرنا انتہائی ضروری ہے۔

پھر ان چاروں علوم میں بھی اہمیت کے اعتبار سے تفاوت ہے، جس علم کو شریعت کے ساتھ جتنا زیادہ لگاؤ ہے، وہ اسی قدر زیادہ اہم ہے۔

چنانچہ ان چاروں علوم میں سب سے زیادہ اہم اور مقدم علم نحو ہے، کیونکہ مقاصد پر دلالت ورہنمائی

کے قواعد نحو ہی سے معلوم ہوتے ہیں ، نحو ہی سے فاعل اور مفعول ، مبتداء اور خبر کا علم ہوتا ہے ، اگر علم نحو نہ ہوتا تو افادیت کی جڑ ہی نامعلوم ہوتی اسلئے نحو تمام علوم سے اہم اور ان پر مقدم مانا گیا ہے ، کیونکہ علم نحو کے نہ جاننے سے سمجھنا ہی جاتا رہتا ہے ، علم نحو سے عبارت کے سمجھنے کا انتہائی گہرا تعلق ہے اور دوسرے علوم سے اس درجہ کا تعلق نہیں ۔

اسی لئے صاحب **مِفتاحُ السّعادة** نے لکھا ہے کہ علم نحو کا حاصل کرنا فرض کفایہ ہے ، کیونکہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ سے استدلال کرنے میں علم نحو کی شدید ضرورت پڑتی ہے ۔

حضرت عمر فاروق ؓ سے منقول ہے **"تَعَلَّمُوا النَّحوَ کَمَا تَتعلَّمُونَ السُّنَنَ وَ الْفَرَائِضَ"** یعنی علم نحو کو اس طرح حاصل کرو جیسے تم سنن اور فرائض کو حاصل کرتے ہو ۔

﴿ تدوین ﴾

ابوبکر محمد بن الحسن زبیدی کہتے ہیں ، کہ دورِ جاہلیت اور آغازِ اسلام تک اہل عرب اپنی جبلی وفطری عادتوں کے مطابق بلا تکلف فصیح و بلیغ زبان میں گفتگو کرتے تھے ۔

لیکن جب دین اسلام کو تمام ادیان و مذاہب پر غلبہ حاصل ہوا اور مختلف لغات و متفرق زبانیں بولنے والے لوگ جوق در جوق اسلام میں داخل ہونے لگے ، تو عرب و عجم کے اختلاط کی وجہ سے عربی زبان میں فساد اور بگاڑ نے راہ پائی اور لوگ غلط سلط بولنے لگے اسکو دیکھ کر سلیم الفطرت و صحیح الذوق لوگوں کو اسکے انسداد کی فکر ہوئی اور عربیت کے لئے کچھ اصول اور قوانین بنانے کی ضرورت محسوس کی ۔

﴿ علم نحو کا مدون اول ﴾

اب آیا علم نحو کا مدونِ اول کون ہے؟ اس بارے میں روایات مختلف ہیں جنکو ہم ذکر کرتے ہیں ۔

صاحبِ تاریخ ادب عربی لکھتے ہیں ، کہ **ابو الاسود دؤلی متوفی ۶۹ھ** نے عربی زبان ومحاورہ کی غلطیوں کو دیکھا تو وہ زیاد کے پاس گئے جو کوفہ اور بصرہ کا گورنر تھا اور کہا "خدا حضور کے کاموں کو درست کرے" میں دیکھ رہا ہوں کہ عربوں کے ساتھ عجمیوں کے اختلاط کی وجہ سے عربوں کی زبانیں بگڑ گئی ہیں ، کیا آپ مجھے اجازت دیں گے کہ میں انکے لئے کچھ ایسے قواعد مرتب کروں جنکے ذریعہ وہ اپنی زبانوں کو درست کرلیں؟

تو زیاد نے منع کردیا ، لیکن ابوالاسود نے دوبارہ پھر اجازت مانگی تو زیاد نے اسکی اجازت دیدی ، کیونکہ اسنے خود اپنے کانوں سے ایک شخص کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا **"تُوُفِّیَ أَبَانَا وتَرَکَ بَنُونَ"** یہاں **أبانا** کی

جگہ ابونا صحیح ہے اور بنون کی جگہ بنین بولنا چاہیے تھا۔

چنانچہ ابو الاسود نے '' اوزانِ تعجب '' کا ایک باب مرتب کیا اور اسکے بعد فاعل و مفعول کا باب اور پھر جب کبھی کوئی غلطی سنتا تو اسے درست کرنے کیلئے ایک قاعدہ بنا دیتا۔

روایات میں یہ بھی آتا ہے کہ عہدِ فاروقی میں ایک اعرابی نے لوگوں سے کہا کوئی ہے جو مجھے محمد ﷺ پر نازل شدہ کلامِ الٰہی کا کچھ حصہ پڑھائے۔

اسپر ایک شخص نے اسکو سورۂ براءۃ کی چند آیتیں پڑھائی اور آیت " اِنَّ اللّٰہَ بَرِیْٓءٌ مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ وَ رَسُوْلُہٗ " میں لفظ رسولہ کو جر کے ساتھ پڑھایا اعرابی نے کہا کیا اللہ تعالیٰ اپنے رسول سے بری ہیں اگر ایسا ہی ہے تو میں بھی اس سے بری ہوں۔

یہ قصہ حضرت عمرؓ کو معلوم ہوا آپ نے اس اعرابی کو بلا کر فرمایا کہ یہ اسطرح نہیں ہے بلکہ رسولُہ رفع کے ساتھ ہے، اسکے بعد آپنے حضرت ابو الاسود دؤلی کو وضعِ نحو کی طرف توجہ دلائی، اور ابوالاسود نے قواعدِ نحو جمع کئے۔

ابوالقاسم زجاجی نے " امالی " میں یہ واقعہ لکھا ہے کہ ایک مرتبہ ابو الاسود دؤلی نے حضرت علیؓ کو متفکر پایا ابوالاسود نے پوچھا تفکر کا سبب کیا ہے۔

حضرت علیؓ نے فرمایا میں نے تمہارے اس شہر میں غلطیوں کو سنا ہے، اسلئے میں نے عربیت میں ایک کتاب لکھنے کا ارادہ کیا ہے۔

ابوالاسود کہتے ہیں کہ پھر میں تین دن کے بعد آپ کی خدمت میں حاضر ہوا، تو آپنے مجھے ایک پرچی پیش کی جسمیں بِسمِ اللّٰہ کے بعد یہ مضمون تھا "الکَلامُ کُلُّہ اِسمٌ وفعلٌ وحرفٌ ، فالِاسمُ ما اَنبأَ عنِ المُسَمّٰی والفعلُ ما اَنبأ عنِ الفَاعلِ والحرفُ ما اَنبأ عن معنیً لیس باسمٍ ولافعلٍ".

اور حضرت علیؓ نے فرمایا کہ یہ تو میری معلومات کے مطابق ہے، تم اسمیں اضافہ کر لینا اور ابوالاسود سنو! تین چیزیں ہیں ظاھرٌ ،مُضمَرٌ اور شَیئٌ لیسَ بِظاھِرٍ ولامُضمرٍ.

ابوالاسود کہتے ہیں، کہ حضرت علیؓ کی ہدایت کے مطابق میں نے کچھ قواعد جمع کئے اور حضرت علیؓ کے سامنے پیش کئے انمیں حروف ناصبہ کا بھی ذکر تھا، لیکن میں نے إنَّ، أنَّ ،لَیتَ ،لعلَّ اور کأن کا ذکر تو کیا مگر لکنَّ کو ذکر نہیں کیا۔

حضرت علیؓ نے فرمایا کہ لکن کا ذکر کیوں نہیں کیا ؟۔ میں نے کہا کہ میں اسکو حروف ناصبہ میں سے نہیں سمجھتا تھا، حضرت علیؓ نے فرمایا نہیں لکن بھی حروف ناصبہ میں سے ہے۔

بعض کا خیال ہے کہ علم نحو کا مدون اول عبدالرحمٰن بن ہرمز الاعرج ہیں اور بعض نے نصر بن عاصم کو واضعِ اول مانا ہے۔

مگر صحیح یہ ہے کہ نحو کے واضع اول حضرت علیؓ ہیں، آپ ہی کے بتائے ہوئے چند اصول سامنے رکھکر **ابو الاسود دؤلی** نے قواعد نحو کو جمع کیا ہے، صاحب تاریخ ادبِ عربی فرماتے ہیں کہ ہمارا غالب گمان یہ ہے کہ ابوالاسود نے عربی نحو کی اپنی طبیعت سے ایجاد نہیں کی، بلکہ وہ سریانی زبان جانتے تھے (اور اس زبان کی نحو، عربی نحو سے قبل ہی مرتب ہو چکی تھی) یا وہ سریانی زبان کے عالموں اور ادیبوں سے ملتے رہتے تھے، جنکی صحبتوں نے انہیں قواعد سازی میں مدد پہنچائی۔

عہدِ عباسیہ کا آغاز ہوا، تو اس وقت علم نحو مساجد میں پڑھایا جاتا تھا اور کتابوں میں مدون کیا جارہا تھا، اسکے احکام، اصول وضوابط مرتب کئے جارہے تھے۔

لیکن علم نحو کی ایجاد و تدوین میں فضیلت کا سہرا بصرہ کے علماء کے سر ہے جن میں **ابو الاسود دؤلی** موجدِ علم نحو ہیں، ابوالبحر عبداللہ ابن ابی اسحاق حضرمی المتوفی ۱۱۷ھ نحوی قوانین بیان کرنے والے اور ہارون بن موسیٰ ضابط نحو ہیں۔

ان میں علم نحو پر سب سے پہلی تصنیف کرنے والے **ابو عمر عیسی بن عمر الثقفی المتوفی ۱۴۹ھ** ہیں اور مسائل نحو کو ابواب کے تحت مرتب اور مہذب کرنے والے " **الکتاب**" کے مصنف امام سیبویہ ہیں۔

جب یہ علم بصرہ اور اسکے قرب وجوار کے علاقہ میں پھیل چکا تو کوفہ والوں نے اسمیں حصہ لینا شروع کیا انہوں نے پہلے یہ علم بصریوں ہی سے سیکھا پھر انہوں نے اسکے پڑھنے پڑھانے اور شرح وتفصیل میں بصریوں کی برابری اور ان سے مقابلہ شروع کردیا حتی کہ فریقین میں سخت چپقلش اور کشمکش رہنے لگی اور انمیں سے ہر فریق کا ایک جداگانہ مذہب ہوگیا، جسکی ہر ایک تائید اور مدد کرتا۔

فریقین میں اختلاف کی بنیاد یہ تھی کہ بصری سماع کو ترجیح دیتے تھے اور مجبوری کی صورت میں قیاس کی اجازت دیتے تھے روایت کے سختی سے پابند تھے اور صرف فصیح عربوں کو قابل سند سمجھتے تھے، اور اس قسم کے عربوں کی بصرہ اور اسکے مضافاتی دیہاتوں میں کثرت تھی۔

کوفی نبطیوں اور اہل سواد کے اختلاط کی وجہ سے بیشتر مسائل میں قیاس پر اعتماد کرتے تھے، اور عرب کے ان دیہاتیوں کو بھی قابل سند سمجھتے تھے جنکی فصاحت بصری تسلیم نہ کرتے تھے۔

مختصر یہ کہ علماء بصرہ نہایت درجہ وسیع العلم اور روایت کے اعتبار سے زیادہ مستند تھے، لیکن چونکہ کوفی عباسیوں کے زیر سایہ اور بنو ہاشم کے حمایتی تھے، اور اسلئے بھی کہ کوفہ بغداد سے زیادہ قریب تھا عباسیوں نے کوفیوں کو ترجیح دی اور اسطرح کوفیوں کا مذہب دار الخلافہ میں پھیل گیا اگر یہ سیاسی سر پرستی نہ ہوتی، تو نہ کوفیوں کا نام ونشان ہوتا، نہ انکا کوئی قول نقل کیا جاتا۔

فریقین میں اختلاف برابر جاری رہا مگر بعد میں آنے والے مؤلفین نے بصری مذہب کو اساسی حیثیت دی اور اسی کی شرح وبسط کرتے رہے اور کوفیوں کے مذہب میں سے انہوں نے صرف اسکے اختلافات بتانے پر اکتفاء کیا۔

بعد ازاں علم نحو نے وسعت اختیار کرلی اور یہ بہت پھیل گیا پھر بعد میں متاخرین نے اسکے طول کو مختصر کیا اور صرف اصول ومبادی پر اکتفاء کیا جیسے "تسهيل" میں ابن مالک نے اور "مفصل" میں علامہ زمخشری نے کیا۔

﴿ رجال النحو ﴾

حضرت ابو الاسود دؤلی کے بعد آپکے تلامذہ نے بتدریج اس علم کو ترقی دی، اور کچھ زمانہ کے بعد ابو عمر بصری اور انکے شاگرد امام خلیل بن احمد نے اسکو باضابطہ مرتب ومہذب کیا امام خلیل کے مشہور شاگرد امام سیبویہ نے اس فن میں ایک جامع کتاب "الکتاب" لکھی جو بعد والوں کا ماٴخذ ہے، یہاں ہم کچھ مشہور نحاۃ کا تعارف کرواتے ہیں۔

(١) عنبسة بن معدان المعروف بعنبسة الفيل المتوفى ۹۳ھ نے علم نحو کو ابو الاسود دؤلی سے حاصل کیا ہے، علم نحو اور عربیت کے بڑے زبردست ماہر اور امام ہیں۔

(٢) ميمون الاقرن المتوفى ۱۰۲ھ یہ بھی ابو الاسود دؤلی کے شاگرد ہیں، اور انہوں نے ابو الاسود دؤلی کے بعد عنبسہ بن معدان سے بھی کسب فیض کیا ہے۔

(٣) ابو سليمان يحيى بن يعمر العَدواني نحوی، بصری، تابعی ہیں جنہوں نے حضرت ابن عمر اور حضرت ابن عباس وغیرہما سے ملاقات کی ہے اور ابو الاسود دؤلی سے علم نحو کو حاصل کیا ہے۔

یحی بن یعمر قرآن کریم کے بہت بڑے عالم اور علم نحو کے ماہر شیعہ عالم تھے ،لیکن انکا شمار متقدمین شیعوں میں ہوتا ہے، انکے اندر شیعیت معمولی درجہ کی تھی غالی نہیں تھے، بغیر کسی صحابی کی تنقیص کئے ہوئے فقط فضیلتِ اہل بیت کے قائل تھے۔

یحی بن یعمر کے حجاج بن یوسف کے ساتھ بڑے دلچسپ واقعات ہیں، جنکو ابن خلکان نے اپنی تاریخ میں ذکر کیا ہے، حجاج بن یوسف نے متاثر ہوکر یحی بن یعمر کو اپنا قاضی بنالیا تھا ،یحی بن یعمر کی وفات ۱۲۹ھ میں ہوئی۔

(۴) ابو البحر عبدالله بن ابی اسحق حضرمی المتوفی ۱۱۷ھ عربیت اور قرأت کے امام تھے، امام یونس سے انکے علم کی بابت پوچھا گیا، تو انہوں نے جواب دیا کہ عبداللہ اور دریا دونوں برابر ہیں۔

(۵) عطاء ابن ابی الاسود متوفی ۱۳۰ھ علم نحو کے بہت بڑے عالم اور ماہر تھے ان حضرات کا طبقہ ایک ہی ہے۔

(۶) ابوالحارث متوفی ۱۳۸ھ عطاء بن ابی الاسود کے بھائی ہیں، اور علم نحو کے بہت بڑے ماہر تھے اور انکا طبقہ بھی مذکورین کا طبقہ ہے۔

(۷) ابو سلیمان عیسی بن عمر الثقفی المتوفی ۱۴۹ھ عربیت ونحو اور قرأت تینوں کے بہت بڑے عالم تھے، نحو میں آپنے دو کتابیں لکھی ہیں ایک "الاکمال" اور دوسری "الجامع" دونوں نہایت عمدہ کتابیں ہیں ،بعض حضرات نے انکو امام خلیل اور امام سیبویہ کے اساتذہ میں شمار کیا ہے۔

(۸) ابوعمرو بن العلاء بن عمار تمیمی مازنی بصری مکۃ المکرمہ میں پیدا ہوئے ۸۴ سال کی عمر پاکر ۱۵۴ھ میں کوفہ میں وفات ہوئی مشہور، ماہر عربیت اور عالم نحو ہیں، علم نحو میں نصر بن عاصم لیثی کے شاگرد تھے، ان سے یونس بن حبیب ،امام خلیل بن احمد اور ابومحمد علی بن المبارک وغیرہم نے نحو حاصل کیا ہے۔

ابوعمرو بن العلاء نے حضرت انسؓ وغیرہ سے روایت بھی کی ہے، وہ خود فرماتے ہیں کہ میں نوجوان اور سمجھدار تھا جس وقت حضرت حسنؓ حیات تھے، اور میں نے علمی غور وفکر کرنا شروع کردیا تھا جب کے میں غیر مختون تھا، یعنی کم عمری میں علم پر کافی وثوق ہو چکا تھا۔

ابوعبیدہ فرماتے ہیں کہ ابوعمرو بن العلاء قرآن، عربیت اور شعر وشاعری اور ایام عرب کے بڑے زبردست عالم تھے، انکے پاس بڑی بڑی کتابیں اور بڑے بڑے دفاتر تھے، جو انکے گھر میں چھت تک بھرے ہوئے تھے (لیکن جب انہوں نے زہد کو اختیار کیا) تو تمام کے تمام جلادئے اور زہد وتقوی عبادت وریاضت

میں زندگی گذاردی۔

ابوعمرو بن العلاء کے علمی مقام کو بیان کرتے ہوئے علامہ اصمعی فرماتے ہیں کہ میں نے ابوعمرو سے ایک ہزار مسائل پوچھے تو ابوعمرو نے مجھے تمام مسائل دلائل کے ساتھ بتلا دئے۔

چنانچہ امام اصمعی فخر کے ساتھ فرزدق شاعر کا شعر پڑھتے تھے۔

مَا زِلتُ اَفتَحُ اَبوَابًا وَاُغلِقُهَا + حتیّٰ اَتَیتُ اَبَا عمرِو بنِ عَمّارِ

یعنی میں علمی دروازوں کو کھولتا اور بند کرتا (یعنی علمی شرح صدر نہ ہوتا) تھا، یہاں تک کے میں ابوعمرو کے پاس آیا تو مجھے شرح صدر ہو گیا۔

ابوعمرو فرماتے ہیں کہ علم کی ابتداء خاموشی ہے، پھر اچھا سوال ہے پھر اچھا لفظ اور اچھی بات، پھر ان اچھی باتوں کا انکے اہل کے سامنے بیان کرنا۔

نیز فرماتے ہیں کہ کسی حاجت پر صبر کرنا، غیر اہل سے طلب کرنے کے مقابلہ میں بہتر ہے۔

نیز فرماتے ہیں کہ کوئی مجلس آپس میں ایک دوسرے سے محبت کرنے والوں پر تنگ نہیں ہوتی، اور دنیا آپس میں بغض رکھنے والوں پر کشادہ نہیں ہوتی۔

(۹) امام خلیل بن احمد فراہدی نحوی بصری علم لغت اور علم نحو کے بڑے زبردست ماہر ہیں اور علم عروض کے بانی اور موجد ہیں۔

ایک قول کے مطابق ۱۷۰ھ میں دوسرے قول کے مطابق ۱۶۰ھ میں اور تیسرے قول کے مطابق ۱۷۵ھ میں وفات ہوئی۔

بیان کیا جاتا ہے کہ امام خلیل نے مکہ مکرمہ میں یہ دعا کی تھی کہ اۓ اللہ مجھے کوئی ایسا علم دے جس کی طرف مجھ سے پہلے کسی کا ذہن نہ گیا ہو چنانچہ انہوں نے اس دعاء کے نتیجہ میں ایک ایسا عجیب وغریب علم (علمِ عروض) ایجاد کیا جیسا کہ ارسطو نے علم منطق کو ایجاد کیا۔

امام خلیل کے والد بڑے زاہد اور پرہیزگار تھے، چنانچہ ایک مرتبہ انکو اپنے زمانہ کے بادشاہ نے بلوایا، تاکہ اپنی اولاد کو تعلیم اور ادب دیوے، جب انکے پاس بادشاہ کا قاصد آیا، تو انکے سامنے خشک روٹی کے ٹکڑے تھے، جنکو وہ کھا رہے تھے جب قاصد نے بادشاہ کا پیغام پہنچایا، تو انہوں نے جواب دیا کہ بادشاہ کو کہہ دینا جب تک میں اس قسم کے خشک ٹکڑے پاتا رہوں گا تب تک مجھے آپ کی کوئی ضرورت نہیں۔

ابن الاھدل فرماتے ہیں کہ امام خلیل بن احمد نے ایوب سختیانی وغیرہ سے روایت کی ہے ، امام خلیل نرم خو، متواضع اور زاہد تھے، اسپر اجماع ہے کہ انکے زمانہ میں انسے بڑھکر علم نحو کا کوئی جاننے والا نہیں تھا۔

نضر بن شمیل فرماتے ہیں ، کہ امام خلیل نیک اور قانع آدمی تھے، حالانکہ بہت ہی غربت اور افلاس کی زندگی گزارتے تھے۔

نضر فرماتے ہیں کہ امام خلیل بصرہ کی ایک جھونپڑی میں رہتے تھے، انکے پاس بسا اوقات دو پیسے تک نہ ہوتے، جبکہ انکے شاگرد اور تلامذہ موصوف کے علم کی بدولت مالا مال ہو رہے تھے۔

نضر فرماتے ہیں کہ میں نے ایک روز امام خلیل کو یہ کہتے ہوئے سنا ، کہ میں دروازہ بند کر کے پڑا رہتا ہوں، تا کہ میرا رنج وغم دروازے سے باہر نہ جائے۔

امام خلیل فرماتے ہیں کہ میں اس وقت تک کسی مسئلہ کا جواب نہیں دیتا، جبتک میں اس پر ہونے والے اعتراضات اور مؤاخدات کو نہ جان لوں۔

(۱۰) ابو بشر عمرو بن عثمان سیبویہ سے مشہور ہیں متوفی ۱۶۱ھ یا ۱۹۴ھ متقدمین ومتاخرین میں سب سے زیادہ عالمِ نحو ہیں خلیل بن احمد، یونس بن حبیب اور عیسی بن عمرو غیرہم سے علم حاصل کیا، اور آپ سے ابوالحسن اخفش اور قطرب وغیرہما نے تعلیم پائی۔

علامہ انور شاہ صاحب کشمیریؒ فیض الباری میں املاء کراتے ہوئے فرماتے ہیں ، کہ فن نحو میں معتبر کتاب "رضی" ہے اور مسائل کو جمع کرنے کے لحاظ سے "الاشمونی"، اور صحیح معنی میں کتاب تو سیبویہ کی "الکتاب" ہے مگر وہ بہت دشوار ہے۔

امام جاحظ معتزلی کہتے ہیں کہ میں نے معتصم باللہ وزیر محمد بن عبدالمالک کے پاس جانے کا ارادہ کیا، تو میں نے سوچا کہ انکے لئے کونسی مفید اور بیش قیمت چیز ہدیہ کے طور پر لے جاؤں، بہت فکر و جستجو کے بعد میری نظرِ انتخاب سیبویہ کی "الکتاب" پر پڑی جو میں نے فراءنحوی کی میراث سے خریدی تھی۔

امام خلیل نحوی کے پاس جب امام سیبویہ آتے تو امام خلیل فرماتے مرحباً ایسے زائر اور آنے والے کو جسکی زیارت سے اکتاہٹ نہیں ہوتی۔

امام مبرد فرماتے ہیں کہ امام سیبویہ اور حماد بن سلمہ علم نحو کو نضر بن شمیل اور اخفش کے مقابلہ میں زیادہ جاننے والے تھے۔

ابن سلام فرماتے ہیں کہ میں نے امام سیبویہ سے اللہ تعالی کے فرمان "فَلَوْلاَ كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَت فَنَفَعَهَا اِيمَانُهَا الاَّ قَومَ يُونُسَ " کے متعلق سوال کیا کہ "قوم" پر نصب کیوں آیا؟

توامام سیبویہ نے جواب دیا کہ "اِلاَّ" جب "لكنَّ" کے معنی میں ہو، تو اپنے مابعد کونصب دیتا ہے۔

(۱۱) امـام يـونـس بـن حبيب نحوى متوفى ۱۸۲ھ نحواورعربیت کے بڑے زبردست عالم ہیں، ابوعمرو بن العلاء وغیرہ کے شاگرد ہیں۔

(۱۲) معـاذبن مسلم كوفى متوفى ۱۸۷ھ امام کسائی نحوی کے استاذ ہیں معاذ بن مسلم وہ ہیں، جنکے متعلق کسی کہنے والے نے یہ شعر کہا ہے، شعر

اِنَّ مَعَاذَبنَ مُسلِمٍ رَجُلٌ ÷ لَيسَ لِمِيقَاتِ عِلمِهٖ اَمَدٌ

یعنی معاذ بن مسلم ایسے آدمی ہیں ، جنکے علم کے اندازے کی کوئی انتہا نہیں۔

(۱۳) ابو الحسن على بن حمزة الاسدى كوفى كسائى متوفى ۱۸۹ھ قراء سبعہ میں سے ایک قاری ہیں امام خلیل سے نحو حاصل کیا، اور امام حمزہ سے علم قرأت کو حاصل کیا، حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں، کہ جس نے بھی نحو میں تبحر حاصل کیا وہ کسائی کی اولاد ہے۔

امام کسائی فرماتے ہیں کہ جس نے بھی علم نحو میں مہارت حاصل کی اسکو تمام علوم کی رہنمائی مل جاتی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ جب مجھ سے فقہ کا کوئی مسئلہ پوچھا جاتا ہے، تو میں اسکو قواعدِ نحو سے حل کرتا ہوں۔

امام محمدؒ نے ان سے پوچھا کہ اگر سجدۂ سہو میں سہو ہوجائے تو کیا سجدہ کیا جائیگا؟۔

امام کسائی نے جواب دیا کہ نہیں اسلئے کہ مصغّر کی دوبارہ تصغیر نہیں لائی جاتی۔

کسائی کی وجہ تسمیہ کے متعلق دو قول ہیں، ایک یہ کہ ایک مرتبہ حج کے موقع پر کمبل میں احرام باندھا تھا اور کســــاءٌ کے معنی ہیں کمبل، اسلئے کسائی کہا گیا یعنی کمبل والے، دوسرا قول یہ ہے کہ امام حمزہ کے پاس پڑھنے کے لئے کمبل اوڑھکر آئے تو امام حمزہ نے کہا کون پڑھیگا؟ کسی نے جواب دیا صاحب الكساء (کمبل والے) اس سے انکا لقب کسائی پڑ گیا۔

امام کسائی فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں نے نماز میں ہارون رشید کی امامت کی، تلاوت کرتے ہوئے مجھے اپنی قرأت خود پسند آنے لگی، ابھی زیادہ دیر نہ گذری تھی کہ پڑھتے پڑھتے مجھ سے ایسی غلطی ہوئی جو کبھی کسی بچہ سے بھی نہ ہوئی ہوگی، چنانچہ میں " لَعَلَّهُم يَرجِعُونَ " پڑھنا چاہتا تھا مگر منہ سے نکل گیا " لَعَلَّهُم يَرجِعِينَ " ۔

لیکن بخدا ہارون رشید کو بھی یہ کہنے کی جرأت نہ ہوئی کہ تم نے غلط پڑھا، بلکہ سلام کے بعد اسنے مجھ سے پوچھا یہ کونسی لغت ہے؟ میں نے کہا امیر المؤمنین کبھی سبک رو گھوڑا بھی ٹھوکر کھا جاتا ہے، ہارون رشید نے کہا یہ بات ہے تو ٹھیک ہے۔

(۱۴) **امام یحی بن المبارک نحوی یزیدی بصری متوفی ۲۰۲ھ** نحو اور عربیت کے بڑے زبردست عالم ہیں، ادبِ عربی میں کافی کتابیں لکھی لغت میں "**کتاب النوادر**" آپ کی مشہور تصنیف ہے۔

ابوعمرو بن العلاء کے مشہور شاگرد ہیں، اور امام خلیل بن احمد سے بھی شرف تلمذ حاصل کیا۔

ابن الاهدل فرماتے ہیں، کہ امام یحی کو یزیدی اسلئے کہتے ہیں کہ وہ مہدی کے خالو یزید بن منصور کی صحبت میں رہے ہیں، اور انکی اولاد کو تعلیم اور ادب دیتے تھے۔

(۱۵) **ابو علی محمد بن المستنیر البصری متوفی ۲۰۶ھ** قُطرُب سے مشہور ہیں امام سیبویہ کے شاگرد ہیں اور امام سیبویہ نے انکا نام **قُطرُب** رکھا اسلئے کہ وہ امام سیبویہ کے پاس صبح سویرے بہت جلدی آیا کرتے تھے، تو امام سیبویہ نے فرمایا آپ رات کے قطرب ہیں، یعنی وہ کیڑا ہے جو برابر رات کو چمکتا رہتا ہے، یہ لقب انکے نام پر غالب آگیا اور قطرب کے لقب سے مشہور ہو گئے۔

(۱۶) امام اسحٰق بن مرار نحوی متوفی ۲۱۳ھ بڑے زبردست عالم نحو وعربیت تھے، حدیث میں امام احمد بن حنبلؒ اور ابوعبید القاسم بن سلام وغیرہما نے ان سے روایت لی ہے، ایک سو بیس سال کی عمر میں وفات پائی، اور موت تک اپنے ہاتھ سے خود ہی لکھتے تھے کسی سے مدد نہیں لیتے تھے۔

(۱۷) **ابو عبیدہ معمر بن المثنی التیمی البصری متوفی ۲۱۰ھ یا ۲۰۹ھ** علم نحو اور عربیت کے بڑے ماہر صاحبِ تصانیفِ کثیرہ، اپنے زمانہ کے علماء میں ممتاز عالم تھے ہشام بن عروہ اور **ابو عمرو بن العلاء** کے شاگرد ہیں۔

ابن الاہدل فرماتے ہیں، کہ تمام علوم میں ماہر ہونیکے باوجود محدثین کے نزدیک مجروح ہیں، اسلئے کہ خوارج کے ہم خیال تھے، ابونواس فرماتے ہیں کہ امام اصمعی پنجرے میں بلبل کی طرح ہیں، اور ابوعبیدہ معمر علم کا ہمیشہ بھوکا ہے۔

ابونواس نے یہ اسلئے کہا کہ امام اصمعی حسنِ اخلاق کے ساتھ اچھی بات کرتے تھے، اور ابوعبیدہ مخاطب کے سامنے طنز کے ساتھ کلام کرتے تھے۔

چنانچہ انکا ایک واقعہ بیان کیا ہے، کہ ایک مرتبہ ابوعبیدہ مہمان بنے موسی بن عبد الرحمٰن ہلالی کے یہاں، جب موسی نے ابوعبیدہ کے سامنے کھانا پیش کیا، تو کھانا پیش کرتے وقت تھوڑا سا سالن ابوعبیدہ کے کپڑے پر گرا۔ اب موسی معافی اور عذر کرتے ہوئے ابوعبیدہ کے کپڑے کو صاف کرنے لگے، تو ابوعبیدہ نے کہا: کوئی حرج نہیں اسلئے کہ آپکا پیش کردہ سالن جو میرے کپڑے پر گرا ہے وہ ایذاء دینے والا نہیں اسلئے کہ اسمیں چکناہٹ نہیں یعنی سالن میں تیل ہی نہیں، تو ایسا ہی ہوا جیسا کہ پانی گرا، تو موسی شرمندہ ہوگئے۔

(۱۸) ابو سعید عبد المبارک ابن قریب الباهلی البصری الاصمعی النحوی المتوفی ۲۱۶ھ اٹھاسی سال کی عمر پائی، اور ابن عون اور ابوعمرو بن العلاء سے علم حاصل کیا۔

حافظ ابن الحجر عسقلانی نے امام اصمعی کو اسماء الرجال میں صدوق قرار دیا ہے، اور صغارِ تابعین کے نوے طبقہ میں سے قرار دیا ہے۔

حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں، کہ اصمعی کے مقابلہ میں حسنِ عبارت کے ساتھ کلام پیش کرنے والا کوئی نہیں، چنانچہ امام اصمعی کے پاس خلفاء بیٹھتے اور انکی ہم نشینی کو پسند کرتے تھے۔

امام اصمعی فرماتے ہیں، کہ میں نے ابوعمرو بن العلاء سے آٹھ سو مسائل پوچھے، اور ابوعمرو جو نہ جانتے تھے، وہ مجھ سے پوچھتے تھے، اور میری بات کو قبول کر کے میری ہمت بڑھاتے تھے۔

نیز امام اصمعی فرماتے ہیں کہ میں دیہاتوں میں چکر لگاتا تھا اور دیہاتیوں سے جو کچھ سنتا میں اسکو لکھ لیتا، تو ایک اعرابی نے کہا کہ آپ تو اعمال نامے لکھنے والے فرشتوں کی طرح ہیں کہ لفظ بلفظ لکھ لیتے ہیں۔

(۱۹) الاخفش الاوسط سعید بن مسعدة المجاشعی البصری المتوفی ۲۱۵ھ علم نحو کے امام ہیں، جو امام سیبویہ کے شاگرد ہیں، امام اخفش فرماتے ہیں، کہ امام سیبویہ میرے مقابلہ میں علم نحو کو زیادہ جاننے والے تھے، لیکن آج میں ان سے زیادہ جاننے والا ہوں۔

اور امام خلیل کے وضع کردہ علم عروض میں ایک بحث کا اضافہ کرنے والے یہی امام اخفش اوسط ہیں، جنکے دونوں ہونٹ دانتوں پر بند نہیں ہوتے تھے، اور دونوں آنکھیں چھوٹی تھی، جسکی وجہ سے دیکھنے میں بھی کمزور تھے۔

یاد رہے کہ اخفش نامی دو حضرات اور بھی گذرے ہیں، ایک اخفش صغیر سے مشہور ہیں، **اخفش صغیر علی بن سلیمان البغدادی النحوی** ہیں اور دوسرے **اخفش اکبر عبدالحمید بن عبد الحمید** جو ابوعبیدہ اور امام سیبویہ کے استاذ ہیں، اور مجہول الوفات ہیں۔

(۲۰) امام فراء یحی بن زیاد النحوی الکوفی متوفی ۲۰۷ھ علم نحو اور لغت کے بڑے زبردست امام تھے، امام کسائی کے جلیل القدر شاگردوں میں سے ہیں، امام فراء اپنے استاذ امام کسائی کی بہت ہی زیادہ تعظیم کرتے تھے۔

ثمامہ بن اشرس معتزلی کہتا ہے، کہ میں نے امام فراء سے نحو میں مذاکرہ کیا تو میں نے علمِ نحو میں امام فراء کو لاثانی اور اپنی مثال آپ پایا، اور لغت میں سمندر تھے، فقہ میں ائمہ کے اختلافات کو جاننے والے تھے اور ایامِ عرب اور اشعارِ عرب کے ماہر تھے۔

بعض حضرات نے فرمایا: کہ اگر امام فراء نہ ہوتے تو علم نحو نہ ہوتا، اسلئے کہ امام فراء ہی نے علم نحو کو مہذب کیا اور اسکو ضبط کیا چنانچہ امام فراء نے مامون کے لئے " **کتاب الحدود فی النحو** " کی تصنیف کی۔

امام فراء فرماتے ہیں کہ میرے دل میں مرتے دم تک "حتّٰی" کے متعلق خدشہ رہے گا، اسلئے کہ وہ اپنے مابعد تینوں حرکتیں لاتا ہے۔

(۲۱) ابو عمر صالح بن اسحق الجرمی النحوی متوفی ۲۲۵ھ نحو اور لغت کے بڑے زبردست عالم تھے۔

ابن اہدل فرماتے ہیں، علامہ جرمی دیندار متقی اور صحیح العقیدہ تھے، جنہوں نے فنِ نحو میں کتاب لکھی اور امام فراء سے مناظرہ کیا، اور امام مبرد کے استاذ ہیں۔

(۲۲) ابوعثمان بن بکر بن محمد مازنی نحوی متوفی ۲۳۶ھ یا ۲۴۸ھ یا ۲۴۹ھ صاحبِ تالیفاتِ کثیرہ ہیں، انکے شاگرد امام مبرد فرماتے ہیں، کہ امام سیبویہ کے بعد ابوعثمان مازنی کے مقابلہ میں علمِ نحو کو کوئی جاننے والا نہیں ہے، ابن خلکان فرماتے ہیں کہ ابوعثمان مازنی بڑے متقی، پرہیز گار اور متواضع تھے۔

امام مبرد فرماتے ہیں کہ خلیفۂ وقت واثق باللہ کی مجلس میں ایک باندی نے حاضرین کے سامنے یہ شعر پڑھا۔

أ ظلُومٌ اَنَّ مَصَابَكُم رَجُلًا ÷ أهدٰى السَّلَام تَحِيَّةَ ظُلْمٌ

جب باندی نے یہ شعر پڑھا تو حاضرین کے درمیان "رَجلاً" کے اعراب میں اختلاف ہوگیا بعض کا کہنا تھا کہ " اَنَّ "کا اسم ہونیکی وجہ سے منصوب ہے اور بعض کا کہنا تھا کہ " اَنَّ " کی خبر ہونیکی وجہ سے مرفوع ہے۔

لیکن باندی اس بات پر مصر تھی کہ شیخ ابوعثمان مازنی نے اسکو نصب کے ساتھ پڑھایا ہے، چنانچہ واثق باللہ نے ابوعثمان مازنی کو حاضر کرنے کا حکم دیا۔

ابوعثمان مازنی فرماتے ہیں، کہ میں واثق کے پاس حاضر ہوا تو واثق نے کہا: کہ آپ کس قبیلہ سے ہیں؟ میں نے جواب دیا قبیلۂ مازن سے، واثق نے کہا: کون سے موازن میں سے، کیا مازنِ تمیم یا مازنِ قیس یا مازنِ ربیعہ؟ تو میں نے جواب دیا مازن ربیعہ سے، تو اس نے میری قوم کی زبان میں مجھ سے بات کرتے ہوئے کہا: بَا اِسْبُکَ (اسلئے کہ وہ لوگ میم کو باء سے اور باء کو میم سے بدلدیتے ہیں)۔

تو میں نے میری قوم کی زبان میں بات کرنے کو نامناسب سمجھا اسلئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ کوئی مکر کر بیٹھے، میں نے کہا: بَکْرٌ (اور باء کو میری قوم کی زبان پر میم سے نہیں بدلا) امیر المؤمنین واثق سمجھ گیا۔

پھر واثق نے کہا شاعر کے قول " اَظُلَوْمٌ اَنَّ مَصَابَکُمْ رَجُلاً " میں آپ "رجلاً" پر نصب پڑھتے ہیں، یا رفع تو میں نے کہا: اے امیر المؤمنین اسپر نصب ہی پڑھا جائیگا، واثق نے کہا کیوں؟ تو میں نے کہا: کہ اس شعر میں "رجلاً" آپکے قول " اِنَّ ضَرْبَکَ زَیْدًا ظُلْمٌ " میں " زیدا " کی طرح ہے، یعنی "رجلاً" شبہِ فعل (مصاب) کا مفعول ہے، اور اس پر دلیل یہ ہے کہ کلام معلق ہے ظلمٌ تک۔

ابوعثمان فرماتے ہیں: کہ واثق کو یہ جواب بہت پسند آیا، اور میرے لئے ایک ہزار دینار کا حکم دیا اور مجھے اکرام کے ساتھ واپس کردیا۔

(۲۳) **ابو العباس محمد بن یزید بصری متوفی ۲۸۵ھ** مبرد سے مشہور ہیں نحو اور عربیت کے امام ہیں ابوعمر جرمی اور ابوعثمان مازنی کے شاگرد ہیں، امام مبرد ظاہری حسن کے اعتبار سے بہت ہی خوبصورت تھے اور کلام کو پیش کرنے کے اعتبار سے بہت فصیح و بلیغ تھے۔

امام مازنی کے شاگردوں میں ایک امام مبرد اور دوسرے امام ثعلب دونوں اپنے زمانے کے زبردست امام ہیں، چنانچہ بعض حضرات فرماتے ہیں، کہ ادباء کی تاریخ ان دونوں پر ختم ہوگئی۔

ابن خلکان فرماتے ہیں کہ امام مبرد نحو اور لغت کے بڑے زبردست امام تھے، اور امام نفطویہ نے علم، امام مبرد سے حاصل کیا ہے۔

مبرد کے لقب کے ساتھ ملقب ہونیکی وجہ یہ ہے کہ علامہ مازنی نے جب " **کتاب الالف واللام**" کی تصنیف کی تو انہوں نے امام مبرد سے اپنی کتاب کی بعض باریک اور مشکل چیزیں دریافت کی، امام مبرد نے انکا برجستہ جواب دیا، اسپر امام مازنی نے کہا " قُمْ فَاَنْتَ الْمُبَرِّدُ " یعنی اٹھ تو حق کو ثابت کرنے والا ہے، اسوقت سے آپ کو مبرد کہا جانے لگا۔

یہ لفظ اصل میں مُبَــرِّ دٌ (بکسر الراء) ہے جو باب تفعیل کا اسم فاعل ہے ، لیکن کوفیوں نے اسمیں تغیر کر کے راء کو فتحہ دیدیا یادر ہے کہ امام مبرد بصری ہیں۔

(۲۴) ابــو العباس احمد بن یحی بن یزید الشیبانی ثعلب نحوی کوفی متوفی ۲۹۱ھ علم نحو اور لغت کے امام ہیں، حسنِ سیرت پا کیزہ اخلاق اور صلاح میں مشہور تھے، اخفش صغیر کے استاذ تھے، اور امام مازنی کے خاص شاگرد تھے۔

گھوڑے پر سوار راستہ میں مطالعہ کرتے ہوئے جارہے تھے، گھوڑے نے ٹھوکر کھائی اور آپ کنویں میں گر گئے کنویں میں سے نکالے گئے لیکن دوسرے روز انتقال کر گئے، اور بغداد کے باب شامی میں مدفون ہوئے۔

(۲۵) ابو اسحاق ابراھیم بن محمدبن السری بن سهل نحوی متوفی ۳۱۶ھ زجاج سے مشہور ہیں، اکابر ائمۂ عربیت میں سے ہیں امام مبرد اور امام ثعلب کے شاگرد ہیں۔

(۲۶) ابــوبـکـر محمد بن السری بن سهل نحوی متوفی ۳۱۶ھ ابن السراج سے مشہور ہیں، نحو اور ادب کے مشہور ائمہ میں سے ہیں۔

(۲۷) ابــو بــکــر مــحــمــد ابن ابی القاسم ابن محمد بن بشار بن الحسن الانباری النحوی متوفی ۳۲۸ھ ادب، نحو اور علوم عربیہ میں اپنے وقت کے علامہ تھے، **مذهبًا** اہل سنت والجماعۃ میں سے تھے صاحبِ تألیفاتِ کثیرہ ہیں۔

یادداشت اور قوت حافظہ کے متعلق **ابــو علی قالی** کا بیان ہے کہ ابن الانباری کو تین لاکھ اشعار ازبر تھے، جو سب کے سب قرآن پاک کے الفاظ کے شواہد تھے۔

ابن الانباری فرماتے ہیں، کہ مجھے تیرہ صندوق کتابیں یاد ہیں، اور قرآن پاک کی ایک سو بیس (۱۲۰) تفسیریں مع سندوں کے یاد ہیں۔

(۲۸) ابــو الحسن محمد بن احمد بغدادی متوفی ۳۲۰ھ ابن کیسان سے مشہور ہیں، علم نحو میں انکی دو کتابیں ہیں ایک "**مُهذَّب**" اور دوسری "**عِلَلُ النَّحو**" دونوں عمدہ ہیں۔

(۲۹) ابو جعفر احمد بن محمد نحوی متوفی ۳۳۸ھ نحاس سے مشہور ہیں، انکی بھی دو کتابیں ہیں ایک "**تفاحة**" اور دوسری "**الکافی**" ہے۔

(۳۰) محمد بن مرزبان متوفی ۳۴۵ھ مشہور نحوی ہیں امام مبرد کے شاگرد ہیں، طبیعت میں کچھ بخل تھا اسلئے کتاب سیبویہ پڑھانے پر ایکسو اشرفیاں لیتے تھے، اسکے بغیر پڑھاتے نہ تھے انہوں نے کتاب سیبویہ کی ایک شرح لکھی ہے جو ناتمام ہے۔

(۳۱) ابومحمد عبداللہ بن جعفر متوفی ۳۴۷ھ ابن درستویہ سے مشہور ہیں، مشہور ادباء اور نحاۃ میں سے ہیں، ابوالعباس مبرد اور عبداللہ بن مسلم ابن قتیبہ کے شاگرد ہیں، نحو میں انکی کتاب "الارشاد" بہت عمدہ کتاب ہے۔

(۳۲) ابوسعید حسن بن عبداللہ بن المرزبان متوفی ۳۶۸ھ سیرانی سے مشہور ہیں، اکابر فضلاء وافاضل ادباء میں سے ہیں، اور فنِ عربیت میں آپکی نظیر نہیں ملتی، آپکی تصانیف میں سے سب سے زیادہ عظیم الشان تصنیف "شرح کتاب سیبویہ" ہے جسکے متعلق کہا گیا ہے، کہ اگر اسکے علاوہ آپکی کوئی اور تصنیف نہ ہوتی تب بھی یہ کافی تھی۔

(۳۳) ابوعلی حسن بن احمد بن عبدالغفار الفارسی متوفی ۳۷۷ھ اکابر ائمۂ نحو میں سے ہیں، بلکہ بعض حضرات نے آپکو ابوالعباس مبرد پر فضیلت دی ہے، ابوطالب عبدی کہتے ہیں، کہ امام سیبویہ اور ابوعلی کے درمیان آپ سے افضل کوئی ہوا ہی نہیں، آپ ابو بکر بن السراج اور ابو اسحاق کے شاگرد ہیں۔

ابوالفتح جنی، علی بن عیسی ربعی، ابوطالب عبدی اور ابوالحسن زعفرانی وغیرہم نے علمِ نحو آپ ہی سے حاصل کیا ہے، نحو میں آپ کی کتاب "الایضاح" نامی ہے جو بہت عمدہ ہے۔

(۳۴) ابوالفتح عثمان بن جنی الموصلی النحوی متوفی ۳۹۲ھ صاحب تصانیفِ کثیرہ ہیں، بڑے اونچے درجہ کے ادیب اور عالمِ نحو وصرف تھے۔

ابن خلکان فرماتے ہیں، کہ ابن جنی نے بچپن ہی میں ابوعلی فارسی سے علم ادب اور نحو کو حاصل کیا تھا، لیکن کہاں حاصل کیا اسکا کوئی تذکرہ نہیں۔

سوانح نگار لکھتے ہیں، کہ ابن جنی نے ابتداء عمر میں علم نحو کو احمد ابن موصلی سے حاصل کیا تھا، لیکن اسکے بعد ابن جنی نے زیادہ تر استفادہ ابوعلی فارسی سے کیا تھا۔

ابن جنی محنتی اور قول وعمل میں بہت سچے تھے، انکی زبان وقلم بڑی عفیف و پاکدامن تھی، اسی وجہ سے اپنے ہم عصروں اور ہم عمروں پر فوقیت لے گئے۔

آپ نے بہت ساری تصنیفات وتألیفات چھوڑی جن میں آپکی کتاب "الخصائِصُ" اور "اللّمع" نحوی شاہکار ہیں۔

(۳۵) عبدالقاہر بن عبدالرحمٰن النحوی الشافعی الجرجانی متوفی ۴۷۱ھ اکابر نحاۃ میں سے تھے، علم نحو کے ساتھ ساتھ علم معانی وبیان میں بھی بڑے زبردست ماہر اور امام تھے، آپنے بہت ساری تصنیفات وتألیفات چھوڑی جس میں سے "مِأۃُ عاملٍ" مشہور اور داخل درس ہے۔

(۳۶) جاراللہ ابوالقاسم محمود بن عمر الزمخشری الخوارزمی المعتزلی متوفی ۵۳۸ھ علم نحو اور عربیت کے بڑے زبردست عالم اور ماہر تھے، اور علم بیان اور معانی کے امام تھے۔

آپ اعتقاداً معتزلی تھے اور فخر کے ساتھ اسکا اظہار کرتے ہوئے اپنے آپکو ابوالمعتزلہ کہتے تھے، فن تفسیر میں آپ کی بہت شاندار تصنیف "تفسیر کشاف" ہے جو بعد کی تمام تفاسیر کے لئے مرجع ہے، لیکن اسمیں مذہب اعتزال کو صرف بیان نہیں کیا، بلکہ اسکی طرف دعوت بھی دی ہے، اسلئے مبتدی کے لئے اسکا مطالعہ بہت مضر ہے۔

اسکے علاوہ بلاغت میں "اساس البلاغة" اور نحو میں "کتابُ المفصَّل" اور دوسری بہت ساری تصانیف ہیں، اور طویل زمانہ بیت اللہ میں گذارنے کی وجہ سے آپ کو جاراللہ (اللہ کے پڑوسی) کہا جاتا ہے۔

(۳۷) ابوعمرو عثمان بن عمر بن ابی بکر بن یونس الدوینی متوفی ۶۴۶ھ ابن حاجب سے مشہور ہیں، حافظ ذہبی فرماتے ہیں کہ آپ کے والد امیر عزالدین کے یہاں دربان تھے، جسکو عربی میں حاجب کہتے ہیں اسلئے آپ ابن الحاجب سے مشہور ہیں۔

علامہ ابن حاجب بلند پایہ فقیہ اور علم نحو اور ادب کے بڑے زبردست عالم تھے، علم نحو کے بہت سارے مسائل میں آپنے نحاۃ سے اختلاف رائے کیا ہے۔

یوں تو آپ کی ہر تصنیف بے بہا موتیوں کا خزانہ ہے لیکن دنیائے نحو میں "کافیہ" کی شہرت کا جو سکہ جما ہوا ہے، وہ محتاج بیان نہیں جسمیں آپ نے علم نحو کے تمام قواعد نہایت ہی عمدہ اسلوب کے ساتھ جمع کئے ہیں، علم نحو کا یہ جامع اور مستند ذخیرہ سات سو سال سے مدارس میں داخل درس ہے۔

آپ کی تصانیف کی عمدگی اور افادیت کے بارہ میں ابن خلکان لکھتے ہیں کہ آپ کی کل تصانیف نہایت عمدہ اور مفید ہیں۔

(۳۸) جمال الدین ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ بن مالک الطائی الشافعی متوفی ۶۷۲ھ نحو وصرف، تجوید و قرأت، لغت و عربیت اور فنِ حدیث وغیرہ علوم میں اپنے وقت کے امام تھے، بالخصوص نحو اور عربیت میں تو بحر ذخار تھے، آپ نحو اور عربیت میں امام ہونے کے ساتھ ساتھ کامل العقل، رقیق القلب، کثیر العبادت اور نہایت پاکدامن تھے، آپنے بہت سی کتابیں تصنیف کی جن میں سے "الفیہ" نحو میں بہت مشہور ہے اور بعض مدارس میں داخل نصاب ہے۔

(۳۹) ابو محمد جمال الدین عبداللہ بن یوسف بن احمد بن عبداللہ بن ہشام مصری نحوی انصاری متوفی ۷۶۱ھ علم نحو اور عربیت کے مشہور امام تھے۔

طاش کبری زادہ لکھتے ہیں کہ عربیت میں ایسی مہارت پیدا کی کہ ہم عصروں بلکہ استاذوں پر فوقیت لے گئے۔

علامہ ابن خلدون فرماتے ہیں کہ مغرب میں ہم لوگ برابر یہ سنتے رہے، کہ مصر میں ابن ہشام نامی ایک شخص پیدا ہوا ہے، جو امام سیبویہ سے بھی زیادہ نحو جانتا ہے۔

آپکی بکثرت تصانیف ہیں، جن میں سے نحو کی مشہور کتاب "شذور الذھب" آپ ہی کی تصنیف ہے، جسکی آپنے خود شرح بھی کی ہے نحو میں یہ کتاب عمدہ ہے مثالیں اکثر و بیشتر آیات قرآنی سے پیش کی ہیں۔

﴿ صاحب هداية النحو ﴾

هداية النحو کے مصنفؒ شیخ سراج الدین عثمان اخی سراج سے مشہور ہیں، موصوف سلطان المشائخ حضرت نظام الدین اولیاءؒ کے تربیت یافتہ اور خلیفہ اور شیخ علاء الحق بنگالی کے شیخ اور مرشد تھے۔

میر خردہ اپنی مشہور کتاب "سیر الاولیاء" میں لکھتے ہیں کہ آغاز جوانی میں کہ ابھی ڈاڑھی کے بال بھی نہیں نکلے تھے، کہ بنگال سے آکر حضرت سلطان المشائخ نظام الدین اولیاءؒ کے حلقۂ ارادت میں داخل ہوگئے تھے اسوقت کی بے سروسامانی کا یہ عالم تھا کہ میر خردہ کے بیان کے مطابق کاغذ اور کتاب کے علاوہ کوئی سامان پاس نہیں تھا۔

میر صاحب کے اس بیان سے پتہ چلتا ہے کہ شیخ اخی سراج کے دل میں تعلیم و تعلم کا شوق تھا، لیکن اس خانقاہی ماحول میں اسکی جانب خاطر خواہ توجہ نہ کر سکے کیونکہ زندگی کے شب و روز عبادت و ریاضت یا حضرت سلطان المشائخؒ کے مہمانوں کی خدمت میں گذرتے تھے اسلئے سلوک میں بلند مقام پر فائز ہونیکے باوجود علوم وفنون کی تحصیل سے بے بہرہ رہے۔

چنانچہ جس وقت حضرت نظام الدین اولیاء کے حکم سے خلافت واجازت کے لئے تربیت یافتہ مریدوں میں سے کچھ لوگوں کا انتخاب کیا گیا، تو اس فہرست میں شیخ اخی سراج کا نام بھی تھا۔

یہ فہرست جب حضرت سلطان المشائخ کے سامنے پیش کی گئی، تو شیخ اخی سراج کے بارے میں فرمایا کہ اصلاح وتربیت کے کام میں سب سے پہلے علم کی ضرورت ہوتی ہے اور یہ اس سے بالکل واقفیت نہیں رکھتے۔

حضرت سلطان المشائخ کے اس ارشاد کو سن کر انکے ایک مخصوص مرید مولانا فخر الدین زرّادی نے عرض کیا کہ میں انہیں چھ ماہ میں عالم بنادونگا۔

میر صاحب لکھتے ہیں کہ شیخ سراج نے اسکے بعد مولانا فخر الدین زرادی سے پڑھنا شروع کر دیا میں بھی انکا رفیق درس تھا مولانا فخر الدین نے انہیں میزان اور فن صرف کے دیگر رسالے بڑی تحقیق سے پڑھائے۔

اسکے علاوہ خصوصی طور پر انکے لئے علم صرف میں ایک مختصر رسالہ بھی تصنیف فرمایا، جسکا نام انہی کی طرف منسوب کرتے ہوئے "عثمانی" رکھا آجکل یہ رسالہ "زرادی" کے نام سے مشہور ہے اور قدیم کتب خانوں میں پایا جاتا ہے۔

مولانا فخر الدین زرادی سے ابتدائی کتابیں پڑھ لینے کے بعد حضرت نظام الدین اولیاءؒ کے دوسرے مرید مولانا رکن الدین اندرپتی سے کافیہ، مفصل اور قدوری اور مجمع البحرین کی تحصیل کی ان کتابوں میں بھی میر صاحب انکے رفیق درس ہیں۔

الحاصل اساتذہ کی توجہ اور اپنے جد و جہد سے استفادہ اور متعلمی کے درجہ سے ترقی کر کے افادہ اور معلّمی کے مرتبہ پر پہنچ گئے اور حضرت سلطان المشائخ کے دستخط شدہ خلافت نامہ سے مشرف ہوئے۔

مفتی غلام سرور لاہوری خزینۃ الاصفیاء میں لکھتے ہیں، کہ چھ ماہ کے عرصہ میں علم کے اس مقام پر پہنچ گئے تھے، کہ بڑے بڑے علماء کو بھی ان سے بحث و مناظرہ کی ہمت نہ ہوتی تھی۔

تکمیلِ علم و تحصیلِ خلافت کے بعد بھی حضرت سلطان المشائخ ہی کی خدمت میں رہے، اور عبادت و ریاضت کے ساتھ تعلیم و تحصیل کا سلسلہ جاری رکھا، حتیٰ کہ سلطان المشائخ کی وفات کے بعد بھی تین سال تک انہیں کی خانقاہ میں مقیم رہے، اور اساتذۂ فن سے علمی استفادہ کرتے رہے۔

بعد میں جب سلطان محمد تغلق نے علماء اور مشائخ کو دہلی چھوڑنے پر مجبور کر دیا، تو شیخ اخی سراج نے بھی یہاں سے رختِ سفر باندھا اور اپنے ساتھ حضرت سلطان المشائخ کے کتب خانہ سے چند کتابیں اور شیخ کے تبرکات جو انہیں وقتاً فوقتاً شیخ کی بارگاہ سے حاصل ہوتے تھے، لیکر وطن عزیز لکھنوتی (بنگال) چلے آئے۔

بنگال میں شیخ اخی سراج کو بڑی مقبولیت حاصل ہوئی، اور ہزاروں سے زائد بندگانِ خدا نے انکے دستِ مبارک پر بیعت ہو کر ارشاد و سلوک کی راہیں، طے کر کے مقربانِ بارگاہ خداوندی ہوئے۔

بالخصوص شیخ علاء الحق پنڈولی جنکی ولایت اور بزرگی کے آگے پورا بنگال سرنگوں ہے، شیخ اخی سراج ہی کے خلیفہ ہیں، بالآخر آئینہ ہند فخر بنگال عارف کامل شیخ اخی سراج نے اپنی طبعی عمر پوری کر کے ۷۵۸ھ میں اس دار فانی کو الوداع کہا، آپکا مزار گوڑ میں آج بھی مرجعِ خلائق ہے۔

الصَّرْفُ اُمُّ الْعُلُوْمِ وَالنَّحْوُ اَبُوْهَا

علم صرف تمام علوم کی ماں، اور علم نحو تمام علوم کا باپ ہے (تمام علوم کا دارومدار نحو اور صرف پر ہے)

راہِ نحو

شرح اردو

هداية النحو

محمد شعیب کیسرپوری

حماد بن سلمہ فرماتے ہیں :

مَثَلُ الَّذِیْ یَطْلُبُ الْحَدِیْثَ وَلَمْ یَعْرِفِ النَّحْوَ کَمَثَلِ الْحِمَارِ عَلَیْهِ مِخْلَاةٌ لَاشَعِیْرَ فِیْهَا

اس آدمی کی مثال جو حدیث کو حاصل کرے اور علم نحو کو نہ جانے اس گدھے کی سی ہے جس پر جو سے خالی تھیلا ہو۔ (المستطرف)

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡم

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيم: - اس اللہ تعالیٰ کے نام سے شروع ہے، جو بے حد مہربان نہایت رحم والا ہے۔

مصنفین اور مؤلفین علیہم الرحمۃ کی یہ عادت رہی ہے، کہ کتاب کے شروع میں چند چیزوں کا التزام واہتمام کرتے ہیں، جن میں سے ایک "بِسۡمِ اللّٰه" ہے۔

ہمارے مصنفؒ نے اپنی کتاب کو بِسۡمِ اللّٰہ سے شروع کیا، تاکہ قرآن کریم کی اقتداء ہو جائے، کہ قرآن کریم میں نزول [۱] اور تلاوت دونوں اعتبار سے بِسۡمِ اللّٰہ مقدم ہے، اللہ تعالیٰ نے اپنے آخری نبی حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ کے واسطے سے لوگوں کو یہ سبق دیا، کہ ہر کام کے شروع میں میرا نام لیا کریں، اور ہر چیز کا فاعل حقیقی اور مؤثر تام جان کر برکت اور استعانت کیلئے مجھ ہی کو یاد کیا کریں۔

سو نبی کریم ﷺ نے کھانے پینے [۲] اور ہر کار خیر میں "بِسۡمِ اللّٰه" پڑھنے کا حکم دیا، اور یہ سنا دیا کہ جو کام اس سے خالی ہوگا وہ اگر چہ عادت اللہ کے موافق اپنے اسباب پر مرتب ہو جائیگا، مگر اسمیں وہ روحانی برکت جو منعم حقیقی اور فاعل اصلی کی یاد اور اسکی استعانت سے ہوتی ہے نہ ہوگی، احادیث میں جو اَبۡتَرُ، اَقۡطَعُ اور اَجۡذَمُ کے الفاظ وارد ہیں، انکا یہی معنی اور مطلب ہے۔

تو ہمارے مصنفؒ احادیث پر عمل کرتے ہوئے اپنی کتاب کو بِسۡمِ اللّٰہِ سے شروع کرتے ہیں، تاکہ مکمل برکت اور روحانیت حاصل ہو جائے۔

احادیث میں بِسۡمِ اللّٰہ ِ کے بکثرت فضائل بیان کئے ہیں اور ابتداءً بِسۡمِ اللّٰہ پڑھنے اور لکھنے کی بہت زیادہ تاکید ہے، تو سوال یہ ہوتا ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے بِسۡمِ اللّٰہ سے پہلے اپنے نام کو مقدم کیوں کیا؟

☆(۱) تلاوت کے اعتبار سے تو ہم جانتے ہیں کہ قرآن کریم میں موجودہ ترتیب کے اعتبار سے سب سے پہلے بسم اللہ ہے پھر حمدلہ مگر نزول کے اعتبار سے سب سے پہلے قرآن کریم کی کونسی آیت نازل ہوئی؟ اس بارے میں علماء امت کے مختلف اقوال ہیں، انمیں سے ایک قول یہ ہے، کہ سب سے پہلے "بسم اللہ الرحمن الرحیم" کا نزول ہوا اس بات کو ابن النقیب نے اپنی تفسیر کے مقدمہ میں بیان کیا ہے، واحدی نے عکرمہ اور حسن سے روایت کی ہے، کہ قرآن کریم میں سب سے پہلے "بسم اللہ الرحمن الرحیم" کا نزول ہوا ہے پھر جو سورۃ سب سے پہلے نازل ہوئی وہ "اِقۡرَا بِاسۡمِ رَبِّکَ" ہے، ابن جریر وغیرہ نے ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے، کہ سب سے پہلے نبی کریم ﷺ پر جبرئیل علیہ السلام نازل ہوئے تو انہوں نے فرمایا" یَا مُحَمَّدُ اِسۡتَعِذۡ ثُمَّ قُلۡ بسم اللہ الرحمن الرحیم "یعنی اے محمد ﷺ! مستعد ہو جاؤ اور کہو بسم اللہ الرحمن الرحیم ۱۲۔

☆(۲) حافظ ابو بکر بغدادی نے اپنی جامع میں روایت کی ہے، کہ آپ ﷺ نے فرمایا "بسم اللہ الرحمن الرحیم" ہر کتاب کی کونجی ہے دیلمی نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے، کہ آپ ﷺ نے فرمایا جو آدمی "بسم اللہ الرحمن الرحیم" پڑھے گا تو اسکے لئے ہر حرف کے عوض چار ہزار نیکیاں لکھی جائیگی اور چار ہزار گناہ معاف کئے جائینگے اور چار ہزار درجہ بلند کئے جائیں گے ۱۲۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

اسکا ایک جواب یہ ہے، کہ بلقیس نے اس خط کو تکیہ کے پاس رکھا ہوا پایا، اور کمرہ میں اسکے پاس کوئی نہیں تھا، البتہ ہدہد کو دیکھا کہ وہ دیوار کی جانب کھڑا ہے، تو بلقیس سمجھ گئی کہ یہ خط سلیمان کی طرف سے ہے۔

چنانچہ اس نے خط لیا اور کہا "إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ" پھر جب خط کھولا تو اسمیں دیکھا "بِسمِ اللّٰہِ الرَّحمٰنِ الرَّحِیمِ" تو بلقیس نے کہا" وَإِنَّهُ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ" تو "إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ" بلقیس کا کلام ہے حضرت سلیمان علیہ السلام نے نہیں لکھا تھا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے حضرت سلیمان علیہ السلام نے خط کے عنوان پر لکھا ہو "إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ" اور خط کا اصل مضمون "بِسمِ اللّٰہِ الرَّحمٰنِ الرَّحِیمِ" سے شروع ہوتا ہو، جیسا کہ عامۃً خطوط میں ہوتا ہے، جب بلقیس نے اس خط کو لیا تو اسکے عنوان کو دیکھ کر پڑھا "إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ" جب خط کھولا تو "بَسمَلہ" دیکھا اور پڑھا "و إِنَّهُ بِسمِ اللّٰہِ الرَّحمٰنِ الرَّحِیمِ"۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ اسوقت بلقیس کافرہ تھیں تو حضرت سلیمان کو خوف تھا، کہ ممکن ہے کہ وہ اس خط کی توہین کریں، تو حضرت سلیمان نے اپنے نام کو مقدم کیا تاکہ توہین اپنے نام کی ہو اللہ تعالی کے نام کی توہین نہ ہو۔

یاد رہے کہ دو یا زیادہ کلموں کو لیکر ایک اسم بنا دینے کو لغت عرب میں نَحت کہتے ہیں اور اس اسم کو اسم منحوت کہتے ہیں، جیسے "بِسمِ اللّٰہِ الرَّحمنِ الرحیم کو" بَسْمَلَہ "اور "لَاحَولَ وَلَاقُوَّةَ الا بِاللّٰہِ" کو "حَوقَلہ" اور "لا اِلٰہَ اِلّا اللّٰہ" کو "هَيلَلَہ" اور "سُبحَانَ اللّٰہ" کو "سَبحَلہ" اور "الحَمدُ لِلّٰہ" کو "حَمدَلَہ" کہتے ہیں۔

﴿ بسملہ کی باء ﴾

بَسملَہ میں باء حرف جارہ ہے جو کئی معانی کیلئے استعمال ہوتی ہے، یہاں کس معنی کے لئے ہے؟ اسمیں اختلاف [1] ہے، جمہور کے نزدیک یہاں پر باء استعانت اور تبرک کے لئے ہے۔

☆(۱) علامہ زمخشری نے بسملہ میں باء کو مصاحبت کیلئے مانا ہے، اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ باء استعانت کے مقابلہ میں مصاحبت کے لئے زیادہ استعمال ہوتی ہے، نیز علامہ زمخشری دلیل میں یہ حدیث پیش کرتے ہیں کہ بسم اللہ الذی لایضر مع اسمہ شیء فی الارض ولافی السماء وھو السمیع العلیم میں "مع" سے یہ معلوم ہوتا ہے، کہ بسم اللہ میں باء مصاحبت کے لئے ہے، علامہ بیضاوی علامہ آلوسی اور جمہور مفسرین نے باء کو استعانت کیلئے مانا ہے، بلکہ علامہ آلوسی تو فرماتے ہیں کہ بسملہ میں باء استعانت کیلئے متعین ہے، اسلئے کہ اسمیں ادب اور عبودیت کا اظہار ہے، جو مصاحبت میں نہیں اسلئے کہ استعانت کی صورت میں بندہ اول وہلہ میں اپنی قدرت اور طاقت کی نفی کر دیتا ہے اور رحمت کے دروازہ کو کھٹکھٹاتا ہے اور اللہ تعالی سے قدرت اور طاقت کے خزانہ کو کھلوانے میں کامیابی حاصل کر لیتا ہے، نیز باء کو استعانت کیلئے ماننا "اِستَعِنتُ بِاللہ" کے صحیح ہونے میں کوئی شک نہیں اسلئے کہ قرآن کریم میں اللہ تعالی نے فرمایا ہے "اِستَعِينُوا بِاللہ واصبِرُوا" اور علامہ زمخشری نے جو استدلال کیا اسکا جواب علامہ آلوسیؒ یہ دیتے ہیں کہ اسمیں بھی باء استعانت کے لئے ہے اور حدیث میں تقدیر عبارت اس طرح ہے" افعل کذامستعیناً باسم اللّٰہِ الذی لایضر مع ذکر اسمہ مستعیناً بہ شیء فی الارض ولافی السماء وھو السمیع العلیم " اسلئے کہ جو آدمی اللہ تعالی سے مدد طلب کرتا ہے اللہ تعالی اسکی مدد کرتے ہیں، اور اسکی حفاظت کرتے ہیں، الغرض بسملہ میں باء حرف جارہ استعانت کے لئے ہے یا تبرک کے لئے ہے اگر استعانت کے لئے ہو، تو تقدیر عبارت اس طرح ہوگی اَشرَعُ مستعیناً بسم اللہ الرحمن الرحیم اور اگر تبرک کے لئے ہو، تو تقدیر عبارت اسطرح ہوگی اَشرعُ مُتبَرِّکاً بسم اللہ الرحمن الرحیم ۱۲

☆☆☆☆☆☆☆☆

﴿باء کو مقدم کرنے کی حکمت﴾

سوال یہ ہوتا ہے کہ بِسم اللہ میں باء کو مقدم کیوں کیا؟ جبکہ باء پر الف مقدم ہے اسکے باوجود الف کے بجائے بـــاء کو مقدم کیا، بلکہ اسم کے شروع میں الف تھی تو اسکو بھی حذف کر دیا آخر اسمیں کیا حکمت ہے؟

اسکی حکمت یہ ہے کہ الف میں رفعت اور کبر ہے، اسکے برخلاف بـاء میں مکسور ہونیکی وجہ سے تواضع اور انکساری ہے، تو اللہ تعالیٰ نے بتلا دیا کہ تواضع اور انکساری بندوں کیلئے محمود ہے، رفعت اور کبر کے مقابلہ میں، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا مَنْ تَوَاضَعَ لِلّٰهِ رَفَعَهُ اللّٰهُ.

﴿لفظ اسم﴾

بِسمِ اللہ میں باء کے بعد "اِسم" ہے "اِسمٌ" کی اصل "سِموٌ" ہے واؤ کو کثرتِ استعمال کی وجہ سے تخفیفاً حذف کر دیا "سین" کو ساکن کر کے شروع میں ہمزہ وصلی لے آئے اور میم کو حرکت دیدی۔

﴿اسم کا مشتق منه﴾

اب آیا اِسم کس سے مشتق ہے؟ اس بارے میں نحویوں کا اختلاف ہے بصریوں میں امام مبرد فرماتے ہیں "اسْمٌ" مشتق ہے "سُمُوٌّ" سے جسکے معنی بلندی کے ہیں۔

اور کوفیوں میں امام ثعلب فرماتے ہیں کہ "اِسمٌ" مشتق ہے "وِسْمٌ" [۲] اور "سِمَةٌ" سے جس کے معنی علامت کے ہیں۔

امام مبرد کا قول صحیح ہے، اسلئے کہ عربی زبان کا قاعدہ ہے کہ کسی لفظ کے مادہ کے اصلی حروف، تصغیر میں ظاہر ہو جاتے ہیں۔

اس قاعدہ کے مطابق اگر "اِسم" کی اصل "سِمُوٌّ" قرار نہ دی جاوے، بلکہ امام ثعلب کے قول کے مطابق "وِسْمٌ" قرار دی جاوے تو تصغیر "وُسَيْمٌ" اور "وُسَيْمَةٌ" آنی چاہئے، حالانکہ ایسا نہیں، بلکہ "اسم" کی تصغیر "سُمَيٌّ" اور "سُمَيَّةٌ" آتی ہے، معلوم ہوا کہ "اسمٌ" کی اصل امام مبردؒ کے قول کے مطابق "سِمُوٌّ" ہے۔

امام ثعلب اور کوفیوں کا مذہب انتہائی ضعیف ہے، اسلئے کہ عربی زبان میں آپکو کوئی ایسا اسم نہیں ملے گا جس کے فاء کلمہ کو حذف کر کے اسکے عوض میں ہمزہ وصلی لایا گیا ہو، ہاں ایسے اسماء ضرور ملیں گے، جنکے فاء کلمہ کو حذف کر کے اخیر میں تاء لائی گئی ہو جیسے عِدَةٌ اور ثِقَةٌ وغیرہما۔

☆ (۱) جسکے لام کلمہ واؤ کو حذف کر دیا پھر ابتداء میں سین کو ساکن کر کے ہمزۂ وصلی لے آئے ۱۲

☆ (۲) وسم کی تعلیل کرتے ہیں کہ واؤ کو حذف کر کے اسکے عوض ہمزہ وصلی لے آئے اور بعض کوفیین یہ تعلیل کرتے ہیں کہ واؤ کو خلاف قیاس ہمزہ سے بدلدیا پھر اس ہمزہ کو تخفیفاً وصلی قرار دیا ۱۲

☆☆☆☆☆☆☆☆

"اِسْمٌ" کا لفظ بصریوں کے نزدیک ان دس اسماء میں سے ہے، جن کا پہلا حرف مبنی علی السکون ہوتا ہے، اور تلفظ کے وقت ابتداء بالسکون محال ہونیکی وجہ سے شروع میں ہمزہ وصلی کو زیادہ کیا جاتا ہے، وہ دس اسماء یہ ہیں "ابنٌ ، ابْنَةٌ ، اِسْمٌ ، اِسْتٌ ، اِثْنَانِ ، اِثْنَتَانِ ، اِمْرَأٌ ، اِمْرَأَةٌ ، اَیْمَنُ الله ، اَیْمُ الله " اور اگر " ابنم " کو بھی شمار کیا جاوے تو گیارہ اسماء ہوتے ہیں۔

﴿اسمٌ میں مختلف لغتیں﴾

یاد رہے کہ "اسمٌ" میں پانچ لغتیں ہیں، اُسمٌ بکسر الھمزۃ وضمھا " سِمٌ" بکسر السین وضمھا اور " سُمًی" بروزن ھُدًی۔

﴿اسمٌ کے همزه کو حذف کرنیکی وجه﴾

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ میں "اِسم" کے ہمزہ کو کثرتِ استعمال کی وجہ سے اختصاراً اور تخفیفاً حذف[1] کر دیا گیا ہے۔

لیکن آیا بِسْمِ اللّٰہ کے علاوہ بِاسْمِ الرَّحمنِ اور بِاسْمِهٖ تعالی وغیرہما سے ہمزہ کو حذف کریں گے یا نہیں۔

امام کسائی اور سعید الاخفش فرماتے ہیں کہ اسمیں بھی ہمزہ کو بِسْمِ اللّٰہ کے ساتھ مناسبت کی وجہ سے حذف کر دیا جائیگا۔

اور یحی بن زیاد فرماتے ہیں کہ کثرتِ استعمال کی وجہ سے ہمزہ کا حذف کرنا بسملہ کے ساتھ خاص ہے، اسکے علاوہ کا استعمال چونکہ کثرت سے نہیں ہوتا، اسلئے انمیں ہمزہ کو حذف نہیں کیا جاویگا۔

بعض حضرات نے ایک وجہ یہ بھی بیان کی ہے، کہ ہمزہ کو حذف کیا "سِمٌ" پر محمول کرنیکی وجہ سے جو اِسمٌ کی

☆(۱) سوال یہ ہوتا ہے، کہ " بسملہ " میں "اسم" کے ہمزہ کو حذف کر کے "اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ" میں "اسم" کے ہمزہ کو برقرار کیوں رکھا؟، امام خلیل نحویؒ نے ان دونوں کے درمیان یہ فرق بیان کیا ہے، کہ " بسملہ " میں ہمزہ کو اسلئے حذف کر دیا ہے، کہ " ابتداء بالسین الساکنہ " کے محال ہونیکی وجہ سے ہمزہ داخل ہوئی ہے پس جب " باء " کو اسم پر داخل کر دیا تو "باء" نے " الف " کی نیابت کر لی اور جب ہمزہ کی نائب " باء " آ گئی تو رسم الخط میں ہمزہ کو حذف کر دیا، اور " اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ " میں ہمزہ اسلئے حذف نہیں ہوئی کہ وہاں " باء " ہمزہ کی نیابت نہیں کرتی ہے جیسا کہ " بسملہ " میں نیابت کرتی ہے اسلئے کہ "اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ" میں " باء " کو حذف کرنا ممکن ہے اور " باء " کو حذف کرنے کے باوجود معنی بالکل صحیح ہوتے ہیں، چنانچہ آپ " باء " کو حذف کر کے " اِقْرَأْ اِسْمَ رَبِّکَ " پڑھیں تو معنی صحیح ہیں یعنی اللہ تعالی کے نام کو پڑھیے اسکے برخلاف "بسملہ" کے " باء " کو حذف کر دیں تو معنی صحیح نہیں ہوگا ۱۲۔

☆☆☆☆☆☆☆

ایک لغت ہے، جیسا کہ اوپر معلوم ہوا۔

﴿ لفظ اسم کو درمیان میں کیوں لائے ؟ ﴾

سوال یہ ہوتا ہے کہ جب حکم یہ ہے کہ ابتداء اللہ تعالی کے نام سے ہونی چاہئے، تو پھر اِســـمٌ کو اس پر مقدم کیوں کیا، جبکہ اسم باری تعالی کے اسماءِ حُسنی میں سے بھی نہیں ؟

اسکا ایک جواب یہ ہے کہ ابتداء میں لانے کی دو صورتیں ہیں، ایک صورت یہ ہے کہ خاص لفظ اللہ کو شروع میں ذکر کیا جاوے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اسم عام کو شروع میں ذکر کیا جاوے، جیسے لفظ اسم جو کہ لفظ اللہ کی طرف مضاف ہے تو عموم اضافت کی وجہ سے باری تعالی کے تمام اسماء حسنی مراد ہیں جس سے فائدہ یہ ہوتا ہے، کہ کام کرنے والا تمام اسماء حسنی سے برکت حاصل کر رہا ہے، اور یہ صورت خاص لفظ اللہ کو شروع میں لانے کے مقابلہ میں اولی اور افضل ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اسم کو درمیان میں لاکر تیمن کو یمین سے ممتاز کر دیا، کہ یہاں پر تیمن مراد ہے یمین مراد نہیں، اسلئے کہ درمیان میں لفظ اسم نہ لاتے تو کوئی یہ سمجھتا کہ باء یمین اور قسم کے لئے ہے، اب جب کے درمیان میں لفظ اسم آ گیا تو یمین کا کوئی احتمال نہیں۔

﴿ لفظ اللہ کس زبان کا لفظ ہے ﴾

علامہ بلخی کا گمان یہ ہے کہ لفظ اللّٰہ اصل میں "لَاھَا" (بغیر تنوین کے) تھا آخر سے الف کو حذف کر کے شروع میں الف ولام زائد کر دیا، اس قول کے مطابق یہ لفظ یا تو سریانی[1] زبان کا ہے یا عبرانی زبان کا، جو معرَّب (عربی میں منتقل ہو گیا) ہے جسکے معنی قدرت والے کے ہیں۔

اکابر امت حضرت امام شافعی، محمد بن حسن اشعری، امام غزالی، فخر الدین رازی، امام خلیل، امام سیبویہ

☆ (۱) ابن حبیب فرماتے ہیں کہ ابتداء حضرت آدم علیہ السلام کی زبان عربی تھی، بعد میں تغیر ہو کر سریانی ہو گئی اسی وجہ سے سریانی زبان عربی زبان کے قریب قریب ہے سریانی منسوب ہے "سُرْیَانَۃُ" کی طرف یہ وہ جزیرہ ہے جس میں حضرت نوح علیہ السلام اور انکی قوم غرق ہونے سے پہلے آباد تھی، اور عبری اور عبرانی یہود کی زبان ہے ۱۲۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

اور جمہور فقہاء کا کہنا ہے، کہ لفظ اللہ عربی ہے اور اسکا عربی ہونا ظاہر ہے جس پر دلیل پیش کرنیکی کوئی ضرورت نہیں۔

﴿ لفظ اللہ باری تعالی کا علَم ھے ﴾

اوپر معلوم ہوا، کہ جمہور کے نزدیک لفظ اللّٰہ عربی زبان کا لفظ ہے، لیکن آیا علَم ہے، یا مشتق اس بارے میں اختلاف ہے۔

اکثر فقہاء اور اصولیین کا مختار مذہب یہ ہے کہ "اللّٰہ" اسمِ علَم ہے، مشتق نہیں، بلکہ وہ ایک علَم ہے جو باری تعالی کے لئے وضع کیا گیا ہے، جیسا کہ زید، عمرو اور بکر بندوں کے اسماءِ اعلام ہیں اور الف ولام اسکے لئے لازم ہے۔

نیز علامہ قرطبی نے علماء کرام کی ایک بڑی جماعت کا یہی مذہب نقل کیا ہے جن میں امام خلیل نحوی، امام سیبویہ، امام زجاج، امام شافعی، امام غزالی اور مفسر اعظم امام رازی وغیرہم علیھم الرحمۃ ہیں۔

اسلئے کہ اگر لفظ اللہ کو مشتق مانتے ہیں، تو اسکا معنی، معنیٔ کلی ہوگا جس کا مفہوم شرکت کے لئے مانع نہیں ہوگا، تو ہمارے قول "لاَ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ" سے توحید محض ثابت نہیں ہوگی۔

چنانچہ اگر کوئی کافر "اَشْهَدُ اَنْ لا اِلٰـهَ اِلَّا الرَّحْمٰن" کہنے سے بالاتفاق مسلمان نہیں ہوتا، اسی طرح "اَشْهَدُ اَن لَااِلٰـهَ اِلَّا اللّٰه" کہنے سے بھی مسلمان نہیں ہونا چاہیئے، حالانکہ اس قول سے کافر بالاتفاق مسلمان ہوجاتا ہے، معلوم ہوا کہ لفظ اللہ اسمِ علَم ہے مشتق (مفہوم کلی) نہیں۔

اب رہی یہ بات کہ مشتق اور صفت ہونے کی صورت میں مفید توحید کیوں نہیں؟ تو اسکے لئے یاد رکھنا چاہئے، کہ مشتق اور صفت کا مدلول معنی وصفی ہوتا ہے ذات معین نہیں ہوتا اور معنی وصفی مانع شرکت نہیں اور جب مانع شرکت نہیں تو توحید ثابت نہ ہوگی برخلاف علَم کی صورت کے کہ علَم ذاتِ معین پر دلالت کرتا ہے جو بالکل مانع شرکت ہے، لہذا "لَااِلٰهَ اِلَّااللّٰہ" علَمیت کی صورت میں مفید توحید ضرور ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ ترتیب عقلی میں اولاً اسمِ علَم کو بیان کیا جاتا ہے پھر صفات کو، جیسے زَيْدُنِ الفَقِيْهُ النَّحْوِيُّ اسلئے ہم "اللّٰہ الرَّحمنُ الرَّحِيمُ العالِمُ" کہتے ہیں اسکے برعکس صفات کو پہلے لاکر "اللہ" کو بعد میں نہیں لاتے یہ دلیل ہے اس بات کی کہ لفظ اللہ اسمِ علَم ہے۔

اس پر سوال یہ ہوتا ہے کہ پھر باری تعالی کے قول "الٰی صِراطِ العزِيزِ اللّٰهِ الذی لَه مَافی السَّمٰوٰتِ وما فی الاَرضِ" میں اللہ صفت ہونے کی وجہ سے مجرور ہے آپکا اسمِ علَم مان کر وصفیت کا انکار کرنا کیسے صحیح ہوگا؟

☆☆☆☆☆☆☆☆

اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کریمہ میں "اللـہ" پر کسرہ صفت ہونے کی وجہ سے نہیں، بلکہ عطف بیان کی وجہ سے مجرور ہے، اور یہ آیت کریمہ اس مثال کے قبیل سے ہے "مَرَرْتُ بِـالعَالِمِ الفَاضِلِ زَيْدٍ" نیز اس آیت میں ایک قرأت "اللّٰہ" ضمہ کے ساتھ ہے فلا اشکال۔

﴿ لفظ اللہ مشتق ھے ﴾

بعض اہل علم کا مذہب یہ ہے کہ اللـــہ مشتق ہے، یہ حضرات دلیل میں اس آیت کو پیش کرتے ہیں "هُوَ اللّٰـهُ فی السمٰوٰتِ وفی الَارضِ" اس آیت میں "اللّٰـہ" مشتق ہے اسلئے کہ اگر اس آیت میں "اللّٰہ" کو اسم علم مانتے ہیں، تو عبارت صحیح نہیں ہوتی چنانچہ "هوَ زيدٌ فی البلدِ" جائز نہیں، اسی طرح "اللّٰہ" کو اسم علم ماننے کی صورت میں صحیح نہیں ہوگا۔

انکو جواب یہ دیں گے، کہ یہ عبارت کیوں صحیح نہیں؟ اسلئے کہ "هـو زيـدٌ فی البلدِ" کی اصل تقدیر اس طرح ہے "هُوَ زيدُنِ الذِی لانَظيرَ له فی البلدِ" اسی طرح آیت کریمہ میں تقدیر اس طرح ہوگی "هو اللّٰهُ الذِی لانظيرَ لَه فی السَّمٰوٰتِ وفی الارضِ"۔

﴿ مشتق منه کے متعلق مختلف اقوال ﴾

جو حضرات لفظ "اللّٰہ" کے مشتق کے قائل ہیں، انکے درمیان مشتق منہ کے متعلق شدید اختلاف ہے۔

☆ (ا) پہلا قول یہ ہے، کہ "الله" مأخوذ اور مشتق ہے ألـهَ ، يـألَه ، إلهة و ألوهة باب فتح سے جسکے معنی ہیں عبادت کرنا تو اب الٰهٌ معنی میں مألُوہٌ یعنی معبود کے ہوگا کیوں کہ باری تعالی ساری مخلوق کے معبود برحق ہیں اسوجہ سے ان کو "اللّٰہ" کہتے ہیں، اس قول کے مطابق اللہ کی اصل "اِلٰـــهٌ" ہے اب آیا اس میں تعلیل کیا ہوگی؟ اس بارے میں ایک قول یہ ہے، کہ کثرت استعمال کی وجہ سے ہمزہ کو تخفیفا خلاف قیاس حذف کر دیا تو "لاهٌ" ہوا پھر اس پر تعظیماً الف ولام کو داخل کر دیا دوسرا قول یہ ہے، کہ "اِلٰهٌ" پر الف و لام داخل کر دیا "اِلالٰـهُ" ہوا پھر ہمزہ کی حرکت لام کو دیکر ہمزہ کو حذف کر دیا "اَلِـلاهُ" ہوا پھر لام کو ساکن کر کے لام کا لام میں ادغام کر دیا اللہ ہو گیا، دوسرا قول یہ ہے، کہ "اللّٰہ" مأخوذ اور مشتق ہے ألِـهَ ،يـألَه باب سمع سے جس کے معنی ہیں متحیر ہونا اب اس کے معنی ہونگے مـــألُوهٌ یعنی وہ ذات جسکے بارے میں سب متحیر ہیں، اور ظاہر ہے، کہ اللہ تعالی کی ذات ایسی ہے جسکی معرفت میں تمام عقلیں متحیر ہو کر رہ گئی کیونکہ اگر اللہ تعالی کی معرفت ہر ایک کو حاصل ہو جاتی تو نہ کوئی غلط عقیدہ میں مبتلاء ہوتا اور نہ کوئی باطل مذہب سامنے آتا، تیسرا قول یہ ہے، کہ "اللہ" مأخوذ اور مشتق ہے لاهَ ، يـلِيه ، لَيهًا سے جس کے ایک معنی ہیں پوشیدہ ہونا اور دوسرے معنی ہیں بلند ہونا تو اللہ کی اصل لاهٌ ہوگی جس پر الف ولام داخل کر کے "اللہ" بنادیا یہ حضرات استدلال میں اس شعر کو پیش کرتے ہیں، شعر: كَـحَـلفَةٍ مِن اَبِی رِباحٍ :يَسمَعُهَا لَاهُهُ ا لْكِبَارُ اس شعر میں اللہ کے اصل مادہ "لَاهٌ" کو استعمال کیا ہے ترجمہ : اس ایک مرتبہ کی قسم کے مانند جو ابو رباح نے کھائی جسکو اسکا سب سے بڑا معبود سن رہا ہے، اب "لَاهٌ" کے معنی پوشیدہ ہونا اور بلند ہونا ہونگے تو باری تعالی کو "اللّٰـہ" اسلئے کہتے ہیں کہ باری تعالی میں یہ دونوں معنی پائے جاتے ہیں کہ اللہ تعالی لوگوں کی نگاہوں سے پوشیدہ ہیں اور ہر چیز سے بلند و بالا ہے اور ان تمام نقائص سے پاک ہیں جو اللہ تعالی کے شایان شان نہیں ہے مشتق منہ کے متعلق بہت سارے اقوال ہیں، مگر اختصارا تین مشہور اقوال کو ذکر کیا ہے ۱۲



☆☆☆☆☆☆☆☆

﴿لفظ اللہ باری تعالی کے ساتھ خاص ھے﴾

امام خلیل نحویؒ فرماتے ہیں کہ تمام علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ لفظ "اللّٰہ" چاہے وہ اسم علم ہو یا مشتق ہو، باری تعالی کی ذات کے لئے خاص ہے، باری تعالی کے علاوہ کسی اور کیلئے اسکا استعمال نہیں ہوتا، اسی طرح "اَلْاِلٰہُ" کا اطلاق بھی باری تعالی کے لئے خاص ہے۔

البتہ بعض لوگوں نے "اِلٰـــہٌ" کا اطلاق غیر اللہ پر بھی کیا ہے، لیکن جب غیر اللہ کے لئے استعمال ہوتا ہے، تو اضافت کے ساتھ استعمال ہوتا ہے جیسے اِلٰـہُ کَذَا یا نکرہ لاتے ہیں، جیسے حضرت موسی علیہ السلام کی قوم کے متعلق خبر دیتے ہوئے، اللہ تعالی نے فرمایا اِجْعَلْ لَنَا اِلٰهًا کَمَالَهُمْ آلِهَةٌ۔

﴿لفظ اللہ اسم اعظم ھے﴾

ابن مردویہ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ لفظ "اللّٰـہ" اسم اعظم ہے، امام بخاریؒ نے بھی اپنی تاریخ میں جابر بن یزید سے یہی نقل کیا ہے۔

شیخ عبد القادر جیلانیؒ فرماتے ہیں کہ اسم اعظم لفظ اللہ ہی ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ آدمی اپنے دل کو ماسوا اللہ سے خالی کر کے پکارے اور کہے اللّٰہ۔

﴿الرحمن الرحیم﴾

یہ دونوں لفظ رَحْمَةٌ سے مشتق ہیں، جسکے لغوی معنی رقت قلب (نرم دل) کے ہیں، اب اگر یہ معنی مراد لیتے ہیں، تو لازم آتا ہے کہ اللہ تعالی کا بھی قلب ہے، حالانکہ اللہ تعالی کی ذات ان چیزوں سے منزہ اور پاک ہے، اسلئے یہاں پر رحمۃ کے انتہائی معنی (احسان اور تفضّل) مراد لیں گے، یعنی مجاز[1] مرسل کے طریقہ پر کہ سبب بول کر مسبب کو مراد لیا ہے۔

☆(۱) مجاز مرسل یہ ہے، کہ لفظ کے اصلی معنی چھوڑ کر دوسرے معنی مراد لئے جاوے اور ان دونوں معنی کے درمیان تشبیہ کے علاوہ کا تعلق ہو، اب تشبیہ کے علاوہ بہت سارے علاقے ہیں، انمیں سے ایک علاقہ سببیت کا ہے یعنی سبب بول کر مسبب مراد لیا جاوے جیسے رَعَتِ الغَنَمُ الغَيْثَ یعنی بکری نے بارش چری تو اس مثال میں بارش (سبب) بولکر گھاس (مسبب) کو مراد لیا ہے کیونکہ بکری بارش نہیں چرتی بلکہ گھاس چرتی ہے، جو بارش کے سبب سے اگتی ہے، اسی طرح یہاں پر بھی رقت قلب (سبب) بولکر تفضّل اور احسان (مسبب) کو مراد لیا ہے، اسلئے کہ جب کسی کا دل نرم ہوتا ہے تو وہ احسان و تفضّل کا سبب ہوتا ہے ۱۲

☆☆☆☆☆☆☆☆

﴿رحمن اور رحیم صفت کے صیغے ھیں﴾

رحمن اور رحیم کے بارے میں دو قول ہیں، جمہور کا قول یہ ہے کہ یہ دونوں صفت مشبہ کے صیغے ہیں، لیکن مفید مبالغہ[۱] ہیں، جسکے معنی غایتِ رحمت یعنی رحمت کی انتہاء کے ہیں۔

دوسرا قول امام سیبویہ کا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ "رحمن" تو صفتِ مشبہ ہے اور "رحیم" اسم فاعل ہے جو مبالغہ کیلئے وضع کیا گیا ہے، بہرحال دونوں قولوں کے مطابق رحمن اور رحیم صفت کے صیغے ہیں۔

﴿رحمن زیادہ بلیغ ھے﴾

فعلانٌ زیادہ بلیغ ہے فَعِیلٌ کے مقابلہ میں، اور فَعِیلٌ زیادہ بلیغ ہے فَاعِلٌ کے مقابلہ میں، اسلئے کہ رَاحِمٌ اس آدمی کو کہا جاتا ہے، جو رحم کرے، اگرچہ ایک مرتبہ ہی کیوں نہ ہو، اور رَحِیمٌ اس آدمی کو کہا جاتا ہے جو بکثرت رحم کرتا ہو، اور رحمن اس ذات کو کہا جاتا ہے جس نے رحم کی انتہاء کردی ہو، اسی لئے رحمن کا اطلاق غیر اللہ پر جائز نہیں۔ ایک قاعدہ ہے "کثرۃُ المبانی تَدلُّ علٰی کثرۃِ المعانِی" یعنی مبانی (الفاظ) کی زیادتی معانی کی زیادتی پر دلالت کرتی ہے۔ تو چونکہ رحمن، رحیم کے مقابلہ میں زیادہ بلیغ ہے لہذا رحمن کے معنی بھی رحیم کے مقابلہ میں زیادہ[۲] ہوں گے، جیسے قَطعٌ کے معنی کاٹنا اور تَقطِیعٌ کے معنی ٹکڑے ٹکڑے کرنا۔

☆(۱) مفید مبالغہ دو طریقوں سے ہے، ایک تو اسلئے کہ صفت مشبہ دوام اور ثبوت پر دلالت کرتا ہے اور دوام اور ثبوت میں زیادتی معنی ہیں، لہذا مبالغہ کے معنی پائے گئے، دوسرا طریقہ یہ ہے، کہ علامہ زمخشری فرماتے ہیں "کُلُّ ماھو معدولٌ عن اصلِہ فھُو ابلغُ عن اصلِہ" یعنی جو صیغہ اپنی اصل سے معدول ہو، وہ اصل کے مقابلہ میں زیادہ بلیغ ہوتا ہے اور یہ دونوں راحمٌ سے معدول ہیں ۱۲۔

☆(۲) یاد رہے، کہ زیادتی کی دو قسمیں ہیں (۱) زیادتی بحسب الکمیت (۲) زیادتی بحسب الکیفیت اگر رحمٰن میں کمیت کے اعتبار سے زیادتی کا لحاظ کیا جائے تو کہا جائیگا "یا رحمن الدنیا و رحیم الآخرۃ" اس صورت میں "رحمن" کی اضافت دنیا کی طرف ہوگی اور "رحیم" کی اضافت آخرت کی طرف ہوگی کیونکہ دنیا میں مرحومین کے افراد زیادہ ہیں دنیا میں "رحمن" مؤمن اور کافر دونوں کے لئے عام ہے اور آخرت میں مرحومین کے افراد کم ہونگے کہ آخرت میں رحمت صرف مؤمن کے لئے خاص ہے، اور اگر "رحمن" میں کیفیت کے اعتبار سے زیادتی کا لحاظ کیا جائے تو "رحمن" کی اضافت دنیا اور آخرت دونوں کی طرف ہوگی اور "رحیم" کی اضافت صرف دنیا کی طرف ہوگی، کیونکہ آخرت کی تمام نعمتیں بڑی ہیں تو "رحیم" کی اضافت آخرت کی طرف نہیں ہوگی، البتہ دنیا کی نعمتیں چھوٹی بھی ہیں اور بڑی بھی لہذا چھوٹی نعمتوں کا لحاظ کرتے ہوئے "رحیم" کی اضافت دنیا کی طرف ہوجائے گی تو اب "یارحمن الدنیا والآخرۃ" کا ترجمہ ہوگا کہ دنیا میں بڑے بڑے اور آخرت میں سارے انعامات کرنے والے اور یارحیم الدنیا کا ترجمہ ہوگا اے دنیا کی چھوٹی چھوٹی نعمتوں کا انعام کرنے والے ۱۲ حاوی۔

☆☆☆☆☆☆☆

جب " رحمن" زیادہ بلیغ ہے،" رحیم " کے مقابلہ میں تو سوال یہ ہوتا ہے کہ قاعدہ کے مطابق اوصاف بیان کرتے ہوئے ادنی سے اعلی کی طرف ترقی ہوتی ہے ،تو یہاں اسکے برعکس کیوں کیا ؟ کہ اعلی (رحمن) کو پہلے بیان کیا،اورادنی(رحیم) کومؤخر کیا ؟

اسکا جواب یہ ہے کہ " بسملہ " میں پہلے رحمن کواسلئے رکھا تا کہ اللہ تعالی کے بڑے بڑے انعامات کاظہور ہو،لیکن چھوٹی چھوٹی نعمتیں اس سے رہ جاتی ہیں،تو رحیم کوبطور تکملہ اورتتمہ ذکر کردیا،اورشیئ کا تکملہ اورتتمہ بعد میں ہوا کرتا ہے،اسلئے رحیم کو بعد میں ذکر کیا۔

﴿رحمن اوررحیم کے درمیان فرق﴾

علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں، کہ صفت رحمٰن مصداق کے اعتبار سے خاص ہے،اسلئے کہ صفت رحمٰن صرف باری تعالی کیلئے خاص ہے، باری تعالی کے علاوہ کورحمٰن کہنا جائزنہیں۔

اورمعنی کے اعتبار سے عام ہے،اسلئے کہ صفت رحمٰن تمام موجودات کوشامل ہے کہ باری تعالی سب کے لئے رحمٰن ہیں۔

اورصفت رحیم مصداق کے اعتبار سے عام ہے،اسلئے کہ صفت رحیم باری تعالی کے علاوہ اسکی مخلوق کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے، جیسے نبی کریم ﷺ کی شان میں فرمایا "و بِالْمُؤمِنِينَ رَؤفٌ رَحِيمٌ". اورصفت رحیم معنی کے اعتبار سے خاص ہے اسلئے کہ باری تعالی صرف مؤمنین کے لئے رحیم ہیں۔

﴿ تراکیب بسملہ ﴾

بِسمِ اللّٰہ الرَّحمن الرحیم "باء" حرف جارہ"اسم "مضاف "اللہ "موصوف"الرحمن" صفت اول"الرحیم " صفت ثانیہ،موصوف اپنی دونوں صفتوں سے مل کرمضاف الیہ "اسم " مضاف کا، مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر باء حرف جارہ کا مجرور۔اس صورت میں "اللہ "مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور ہےاور "الرحمن الرحیم"صفت ہونے کی وجہ سے تبعا مجرور ہیں۔

﴿ دوسری ترکیب ﴾

باء حرف جارہ"اسم "مضاف "اللہ " موصوف"الرحمن"معطوف علیہ "الرحیم"معطوف واؤعاطفہ کےاسقاط کے ساتھ،معطوف اپنے معطوف علیہ سے مل کر "اللہ"موصوف کی صفت،موصوف اپنی صفت سے ملکرمضاف الیہ،مضاف اپنے مضاف الیہ سے ملکر باءحرف جارہ کا مجرور،اس صورت میں عطف مفردعلی المفرد ہوگا،اورتقدیرعبارت اسطرح ہوگی بِسمِ اللّٰہ الرَّحمٰنِ و بِسمِ اللّٰہ الرَّحیمِ۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

﴿ تیسری ترکیب ﴾

باء حرف جارہ "اسم" مضاف "اللہ" مبدل منہ "الرحمن" موصوف "الرحیم" صفت موصوف اپنی صفت سے ملکر بدل الکل، مبدل منہ اپنے بدل سے ملکر مضاف الیہ، مضاف اپنے مضاف الیہ سے ملکر باء حرف جارہ کا مجرور، اس صورت میں "اللہ" مجرور ہے مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے اور "الرحمن" تبعا مجرور ہے "اللہ" کا بدل ہونے کی وجہ سے اور "الرحیم" تبعا مجرور ہے "الرحمن" کی صفت ہونیکی وجہ سے۔

اس صورت میں "الرحیم" صفت ہوگی "الرحمن" کی، نہ کہ "اللہ" کی، اسلئے کہ اگر "الرحیم" کو "اللہ" کی صفت بنائیں تو دوخرابیاں لازم آوے گی، ایک یہ کہ بدل کا مبدل منہ کی صفت پر مقدم ہونا لازم آوے گا، دوسری یہ کہ موصوف اور صفت کے درمیان فصل ہوجائے گا۔

﴿ چوتھی ترکیب ﴾

باء حرف جارہ "اسم" مضاف "اللہ" مضاف الیہ مضاف اپنے مضاف الیہ سے ملکر مجرور ہوا، باء حرف جارہ کا "ھو" مبتداء محذوف "الرحمن" خبر اول "الرحیم" خبر ثانی، اس صورت میں دونوں صفتوں کو موصوف سے قطع کر کے مبتداء محذوف کی خبر بنا کر مرفوع پڑھیں گے تقدیر عبارت اس طرح ہوگی، بِسمِ اللّٰہِ ھُوَ الرَّحمٰنُ الرَّحِیمُ۔

﴿ پانچویں ترکیب ﴾

باء حرف جارہ "اسم" مضاف "اللہ" مضاف الیہ مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر مجرور ہوا، باء حرف جارہ کا "أعنِیْ" فعل بافاعل محذوف "الرَّحمٰنَ الرَّحِیمَ" مفعول بہ ہونے کی وجہ سے منصوب ہیں۔

یاد رہے کہ پہلی تینوں ترکیبوں کے اعتبار سے "الرحمنِ الرحیمِ" مجرور ہیں، اور آخری دو ترکیبوں کی صورت میں دونوں صفتوں الرحمن الرحیم کو موصوف سے قطع کر کے یا تو مبتداء محذوف کی خبر بنا کر مرفوع پڑھیں گے، یا فعل محذوف کا مفعول بہ ہونے کی وجہ سے منصوب پڑھیں گے۔

اسلئے کہ نحویوں کا اصول ہے کہ اگر صفت سے مدح مقصود ہو، تو اولی یہ ہے کہ اسکو موصوف سے قطع کردیوے، کیونکہ صفت کو قطع کرنے سے موصوف کی تعیین ہوجاتی ہے، لیکن چونکہ قرآن کریم میں جر کے ساتھ ہے اسلئے اسکی اتباع ضروری ہے۔

﴿ متعلَّق مقدم ھے یا مؤخر ﴾

مذکورہ پانچوں ترکیبوں میں باء حرف جارہ اپنے مجرور سے مل کر متعلَّق ہوگی، لیکن اسکا متعلَّق مؤخر ہے یا مقدم؟ اس بارے میں علماء اس بات پر متفق ہیں کہ متعلَّق کو مقدم اور مؤخر دونوں طرح ماننا صحیح ہے، لیکن آیا اولی کیا

☆☆☆☆☆☆☆☆☆

ہے اس بارے میں حتمی فیصلہ [1] دشوار ہے۔

آیت کریمہ " اِقْـرَأْ بِـاسْمِکَ "میں متعلَّق مقدم ہے، اور سونے کی مسنون دعاء "بِـاسْمِکَ رَبِّیْ وَضَـعْـتُ جَـنْبِیْ وَ بِکَ اَرْفَعُہٗ اِنْ اَمْسَکْتَ نَفْسِیْ فَاغْفِرْ لَھَا وَ اِنْ اَرْسَلْتَھَا فَاحْفَظْھَا بِمَا تَـحْـفَظُ بِہٖ عِبَادَکَ الصَّالِحِینَ " میں متعلَّق مؤخر ہے۔ یہ تو مثال کے طور پر تقدیم وتاخیر کی ایک ایک مثال ذکر کردی گئی ہے، ورنہ آپ کوئی مثالیں ملے گی جن میں کہیں متعلق مقدم ہے تو کہیں مؤخر۔

﴿ متعلَّق فعل ھے یا اسم ﴾

اب متعلَّق کی تقدیم وتاخیر کی بحث کے بعد یہ معلوم کریں، کہ آیا متعلق کیا ہے فعل ہے یا اسم ؟ تو اس بارے میں نحویوں کا اختلاف ہے۔

بصریوں کا مذہب یہ ہے کہ محذوف اسم ہے اور جار مجرور اس محذوف اسم کے متعلق ہوکر مبتداء محذوف کی خبر ہے، تقدیرِ عبارت اس طرح ہے "اِبْتِـدَائِی بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کَائِنٌ" تو انکے نزدیک جار مجرور خبر ہونے کی وجہ سے محل رفع میں ہیں۔

اور کوفیوں کا مذہب یہ ہے کہ محذوف فعل ہے [2] تقدیرِ عبارت اسطرح ہے "بسمِ اللہِ الرحمنِ الرحیمِ اَبْدَأُ "، تو انکے نزدیک جار ومجرور مفعول ہونے کی وجہ سے محل نصب میں ہیں۔

☆ (۱) پھر علماء نے بالاتفاق متعلق محذوف کو مؤخر مانا ہے اسلئے کہ اللہ تعالی کا نام ذاتی طور پر فعل سے مقدم ہے تو مناسب یہ ہے، کہ ذکر کے اعتبار سے بھی باری تعالی کا نام متعلق پر مقدم ہو، علامہ زمخشری عامل (متعلق) کو مؤخر کرنے کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عامل اور متعلق بہ میں سے متعلق بہ اہم ہے اسلئے کہ کفار اپنے معبودوں کے نام سے کاموں کو شروع کیا کرتے تھے اور کہتے تھے "باسم اللات" اور "باسم العزی" تو اسکے برخلاف مؤمن کے لئے واجب ہے، کہ کسی کام کو شروع کرتے وقت اللہ تعالی کے نام کے اختصاص کے معنی کا قصد کرے اور یہ اختصاص کا قصد اسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ متعلق بہ کو مقدم کرکے عامل کو مؤخر کرے جیسے آیت کریمہ "ایـاک نـعبد" میں اسم کو مقدم کردیا ہے اختصاص کی وجہ سے، اس پر سوال یہ ہوتا ہے، کہ پھر "إقـرأبـاسم ربـک" میں فعل (عامل) کو مقدم کیوں کیا؟ اسکا جواب یہ ہے، کہ اس مقام پر فعل کی تقدیم زیادہ مناسب ہے اسلئے کہ سب سے پہلے یہی سورت نازل ہوئی ہے تو اس مقام پر قرأت کا حکم زیادہ اہم ہے ۱۲۔

☆ (۲) اوپر معلوم ہوا کہ کوفیین فعل کو مقدر مانتے ہیں لیکن فعل کونسا مقدر ہے؟ اس بارے میں کوفیوں کے مختلف اقوال ہیں ایک قول یہ ہے، کہ فعل ماضی مقدر ہے اسلئے کہ حدیث "بـاسـمـک ربـی وضـعـت جنبی " میں" بـاسـمـک" کا متعلق "وضعت " فعل ماضی ہے دوسرا قول یہ ہے، کہ فعل مضارع مقدر ہے اسلئے کہ کام شروع کرتے وقت زمانۂ حال کا لحاظ ہوتا ہے اور زمانۂ حال مضارع میں ہے، تیسرا قول امام فراء کا یہ ہے، کہ فعل امر مقدر ہے اسلئے کہ اللہ تعالی نے بندوں کو اس فعل پر ابھارنے کیلئے تسمیہ کو مقدم کیا ہے تقدیرِ عبارت اس طرح ہے "بسم اللہ الرحمن الرحیم اِبْدَؤُوا " ، علامہ سیوطی نے ابن عباسؓ سے اسکو روایت کیا ہے اور فعل امر ہی تعلیم عباد کے لئے مناسب ہے لیکن یہ صورت قرآن کریم کی تلاوت کے وقت شروع سورت میں ہو سکتی ہے دوسری کتابوں میں نہیں ۱۲ حاشیۂ الشہاب۔

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ

اب آیا بصریین جار مجرور کا متعلّق اسم کیوں قرار دیتے ہیں، اور کوفیین فعل کو کیوں قرار دیتے ہیں؟ تو اسکی تفصیل انشاء اللہ تعالی مبتداء اور خبر کی بحث میں آوے گی۔

﴾ باء زائدہ ھے ﴿

اوپر والی تمام ترکیبیں اور احتمالات اس صورت میں ہیں، جبکہ " بسملہ " کی باء حرف جارہ اصلی ہو، ورنہ یہ بھی جائز ہے، کہ باء حرف جارہ کو زائدہ قرار دیں۔

اس صورت میں "اسم" اپنے مابعد سے ملکر مبتداء ہوگا (جو اگر چہ باء حرف جارہ کی وجہ سے لفظا مجرور ہے، لیکن تقدیرا مرفوع ہوگا) اور اسکی خبر محذوف ہے، تقدیر عبارت اس طرح ہوگی ، بسم اللہ الرحمن الرحیم مبدُوْءٌ بہ.

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ تمام تعریفیں اس اللہ کیلئے ہیں، جو تمام جہانوں کا رب ہے مصنف نے اپنی کتاب کا افتتاح " بسملہ " کے بعد " حمدلہ " سے کیا، اسکی ایک وجہ تو یہ ہے کہ قرآن کریم پر عمل ہو جاوے، اسلئے کہ قرآن کریم میں " بسملہ " کے بعد " حمدلہ " ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کی حدیث [1] پر عمل ہو جاوے اسلئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے کہ "کلُّ امرٍ ذی بالٍ لایُبداُ فیہ بالحَمدِ لِلّٰہ فھو اَقطعُ "(رواہ ابوداؤد وابن ماجہ)۔

☆(۱) سوال یہ ہوتا ہے، کہ " بسملہ " کی حدیث کا تقاضہ یہ ہے، کہ ابتداء " بسملہ " سے ہو اور " حمدلہ " کی حدیث کا تقاضہ یہ ہے، کہ ابتداء " حمدلہ " سے ہو اب اگر " بسملہ " سے ابتداء کرتے ہیں تو " حمدلہ " والی حدیث چھوٹ جاتی ہے اور اگر " حمدلہ " سے ابتداء کرتے ہیں تو " بسملہ " والی حدیث چھوٹ جاتی ہے تو دونوں پر عمل کرنے کی کیا صورت ہے؟، اسکا جواب سمجھنے سے پہلے یہ جانتے چلیں کہ ابتداء کی تین قسمیں ہیں ابتداء حقیقی، ابتداء عرفی اور ابتداء اضافی ابتداء حقیقی وہ ہے جو سب سے مقدم ہو ابتداء عرفی وہ ہے جو مقصود سے پہلے ہو اور ابتداء اضافی وہ ہے جو بعض سے پہلے ہو اگر چہ بعض سے مؤخر ہو تو اب اعتراض کا جواب یہ ہے، کہ " بسملہ " والی حدیث کو ابتداء حقیقی پر محمول کریں گے یعنی سب سے مقدم ہے اور " حمدلہ " والی حدیث کو ابتداء عرفی پر محمول کریں گے یعنی مقصود سے پہلے ہے، دوسرا جواب یہ ہے، کہ " بسملہ " والی حدیث محمول ہے ابتداء حقیقی پر اور " حمدلہ " والی حدیث محمول ہے ابتداء اضافی پر یعنی جو بعض سے مقدم ہے اگر چہ بعض "بسملہ" سے مؤخر ہے، تیسرا جواب یہ ہے، کہ دونوں محمول ہیں ابتداء عرفی پر یعنی دونوں مقصود سے پہلے ہیں ۱۲ کذا فی شرح التھذیب، سوال یہ ہوتا ہے، کہ " بسملہ " والی حدیث کو ابتداء حقیقی پر محمول کرنے کیلئے مرجح کیا ہے؟ اسکا جواب یہ ہے، کہ اجماع امت " بسملہ " کی تقدیم کے لئے مرجح ہے اسلئے کہ اسلاف کا یہ طریقہ رہا ہے کہ وہ " بسملہ " کو " حمدلہ " پر مقدم کرتے ہیں نیز کتاب اللہ کی اقتداء بھی " بسملہ " کو مقدم کرنے کیلئے مرجح ہے ۱۲ البنایہ ۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

﴿ الحمد پر الف لام کونسا ھے ؟ ﴾

ایک قول یہ ہے کہ "الحمد" میں الف ولام جنسی ہے، اسلئے کہ تمام خوبیوں کی حقیقت اللہ تعالی کیلئے ثابت ہے، الف ولام جنسی کو لام الحقیقت اور لام الطبیعت بھی کہتے ہیں۔

دوسرا قول یہ ہے کہ "الحمد" میں الف ولام عہدی ہے، مطلب یہ ہے کہ حمد کامل اللہ تعالی کے لئے خاص ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ الحمد میں الف ولام استغراقی ہے، یعنی تمام تعریفیں اللہ تعالی کیلئے خاص ہیں چنانچہ حدیث میں ہے ، اللهم لَکَ الحمدُ كلُّه۔

حضرت مولانا مفتی شفیع صاحبؒ فرماتے ہیں، کہ دنیا میں جہاں کہیں کسی چیز کی تعریف کی جاتی ہے وہ درحقیقت اللہ تعالی کی تعریف ہے، اسلئے کہ اس جہانِ رنگ وبو میں جہاں ہزاروں حسین مناظر اور لاکھوں دلکش نظارے اور کروڑوں نفع بخش چیزیں انسان کے دامن دل کو ہر وقت اپنی طرف کھینچتی رہتی ہیں، اور اپنی تعریف پر مجبور کرتی ہیں، اگر ذرا نظر کو گہرا کیا جاوے، تو ان سب چیزوں کے پردے میں ایک ہی دست قدرت کارفرماں نظر آتا ہے اور وہ ہے اللہ تعالی کی ذات۔

﴿ حمد ، مدح اور شکر ﴾

حَمْدٌ باب سمع سے ہے، جسکے لغوی معنی ہیں تعریف کرنا اور اصطلاح میں کہا جاتا ہے "الثناءُ باللّسانِ علی الجميلِ الاختيارِيِّ علی قصدِ التعظيمِ سواءٌ تَعلَّقَ بالنعمةِ او بغيرِها" یعنی حمد:- وہ تعریف کرنا ہے زبان کے ذریعہ اختیاری خوبی پر (منعم کی) تعظیم کے قصد سے چاہے نعمت سے متعلق ہو یا نہ ہو۔

حمد کی تعریف سے معلوم ہوا، کہ حمد[1] میں ممدوح کی تعظیم کا قصد ضروری ہے اگر ممدوح کی تعظیم کا قصد نہ ہو تو اسکو حمد نہیں کہیں گے، مثلا آپ کہیں "زیدٌ عالمٌ" اس سے اگر آپکا قصد زید کی تعظیم کا ہے، تو یہ حمد ہے اور اگر آپکا قصد استہزاء اور مزاق ہے تو یہ حمد نہیں۔

☆(۱) یاد رہے، کہ حمد کے پانچ ارکان ہیں، حامد، محمود، محمود علیہ، محمود بہ اور صیغۂ حمد، حامد:- وہ ہے جس سے حمد صادر ہو، محمود:- وہ ہے جسکی حمد بیان کی جاوے، محمود علیہ:- وہ ہے جسکے مقابلہ میں حمد واقع ہو یعنی وہ چیز جو حمد پر ابھارتی ہو، محمود بہ:- وہ ہے جو صیغہ اور لفظ کا مدلول اور مفہوم ہو اور صیغۂ حمد لفظ ہے، مثلا زید نے آپکا اکرام کیا، اور آپنے کہا "زیدٌ کریمٌ" تو آپ حامد ہیں، زید محمود ہے اور اسکا اکرام کرنا محمود علیہ ہے اور اسکا کریمؐ ہونا محمود بہ ہے، اور کریم صیغۂ حمد ہے ۱۲



☆☆☆☆☆☆☆☆

مدحٌ باب فتح سے ہے، جسکے لغوی معنی ہیں تعریف کرنا، اور اصطلاح میں مدح کہا جاتا ہے " الثناءُ باللسانِ علی الجمیلِ الغیرِ الاختیاریِّ"، یعنی مدح ÷ وہ تعریف کرنا ہے زبان کے ذریعہ غیر اختیاری خوبی پر، جیسے " مدحتُ اللؤلؤَ علی صَفائِھا " یعنی میں نے موتی کی تعریف کی اسکی صفائی پر۔

شُکرٌ باب نصر سے ہے جسکے لغوی معنی ہیں شکریہ اداء کرنا، اور اصطلاح میں کہا جاتا ہے "فعلٌ یُنبِئُ عن تعظیمِ المنعمِ لِکونِہ مُنعمًا سواءٌ کانَ بِاللسانِ او بِالجنانِ او بالارکانِ "، یعنی شکر:- ایک فعل ہے جو منعم کی (بحیثیت منعم کے) تعظیم کو بتلاوے خواہ وہ فعل زبان سے ہو یا دل سے ہو یا اعضاء سے ہو۔

﴿ حمد اور مدح کے درمیان فرق ﴾

حمد اور مدح کے درمیان فرق یہ ہے کہ مدح ذی روح اور غیر ذی روح دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے جیسے " مدحتُ زیدًا" اور " مدحتُ اللؤلؤَ علی صفائِھا " اور حمد صرف ذی روح کیلئے استعمال ہوتا ہے۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ حمد کا تعلق فضیلت اختیاری کے ساتھ خاص ہے، اور مدح کا تعلق فضیلت غیر اختیاری کے ساتھ خاص ہے، اس اعتبار سے حمد اور مدح کے درمیان تباین کی نسبت ہے۔

تیسرا فرق یہ ہے کہ " حمد " مطلقا مأمور بہ ہے، چنانچہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے "مَنْ لَمْ یَحْمَدِ النَّاسَ لَمْ یَحْمَدِ اللّٰہَ" اور مدح کبھی منہی عنہ بھی ہوتی ہے، چنانچہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے "اُحثُوا الترابَ فی وجوہِ المدّاحینَ" (مسلم، ترمذی) علامہ زمخشری فرماتے ہیں کہ " حمد " اور " مدح " کے درمیان کوئی فرق نہیں، بلکہ دونوں الفاظ مترادفہ ہیں۔

﴿ حمد اور شکر کے درمیان فرق ﴾

حمد اور شکر کے درمیان عام خاص من وجہ کی نسبت ہے، اسلئے کہ انعام واحسان کے مقابلہ میں زبان سے تعریف کرنے کی صورت میں حمد اور شکر دونوں جمع ہوجاتے ہیں، اور انعام واحسان کے مقابلہ میں غیر زبان سے تعریف کرنے کی صورت میں شکر کا تحقق ہوگا حمد کا نہیں، اور بغیر انعام واحسان کے زبان سے تعریف کرنے کی صورت میں حمد کا تحقق ہوگا شکر کا نہیں۔

☆☆☆☆☆☆☆

مطلب یہ ہے کہ حمد کا مورد اور مصدر صرف زبان ہے اس اعتبار سے خاص ہے اور اسکا متعلق عام ہے چاہے نعمت ہو یا نہ ہو، اور شکر کا متعلق خاص ہے صرف نعمت کے مقابلہ میں ہوتا ہے اور اسکا مورد اور مصدر عام ہے اسلئے کہ اسکا ورود اور صدور زبان اور غیر زبان سب سے ہوتا ہے۔

یاد رہے کہ " المدحُ للهِ "، میں اللہ تعالی کے فاعل مختار ہونے پر دلالت نہیں ہوتی، اسلئے کہ مدح کا لفظ غیر اختیاری خوبی کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے، اور " الشکر لله "میں اللہ تعالی کی تعریف اس انعام کے عوض ہوگی، جو قائل کو پہنچا ہے غیر کو جو انعام پہنچا ہے اسکے لئے یہ الفاظ کافی نہیں۔

اور " الحمد لله " میں گویا قائل اس بات کا اعتراف کرتا ہے کہ ای میرے رب آپ کی طرف سے چاہے مجھے کوئی نعمت ملے یا نہ ملے (اگر چہ کوئی بھی آدمی اسکی نعمتوں سے محروم نہیں) عالَم کے جس فرد کے پاس کوئی نعمت پہنچتی ہے، اسکے عوض آپ کی ذاتِ عالی ہی حمدِ عظیم کی مستحق ہے اب اس جملہ کے اولیٰ ہونے میں کوئی شک باقی نہیں رہتا۔

﴿ لله میں لام حرف جارہ ﴾

علامہ شوکانی فرماتے ہیں کہ "الحمد لله" میں "لفظ " الله "پر جو لام حرف جارہ داخل ہے وہ اختصاص کیلئے ہے، یعنی تمام تعریفیں اللہ تعالی کے لئے خاص ہیں (فتح القدیر)۔

﴿ رب کے متعلق ﴾

اسکے بعد ہے " رَبِّ "، اسکے متعلق ایک قول یہ ہے کہ لفظ " رَب " صفتِ مشبہ ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ "ربّ" اسمِ فاعل ہے (جسکے معنی ہیں تربیت اور پرورش کرنے والا) اصل میں "رَابٌّ " تھا، جس کے الف کو حذف کر دیا، جیسے "رجل بارٌّ" میں الف کو حذف کر کے "رَجلٌ برٌّ "کہتے ہیں۔

تیسرا قول یہ ہے کہ " ربّ " اصل میں مصدر ہے جس کے معنی ہیں تربیت اور پرورش کرنا، اور تربیت کہتے ہیں، کسی چیز کو اسکے تمام مصالح کی رعایت کرتے ہوئے آہستہ آہستہ آگے بڑھایا جاوے یہاں تک کہ وہ حدِ کمال کو پہنچ جاوے۔

ان تینوں اقوال میں سے دوسرا قول اَولیٰ ہے اسلئے کہ عبارت میں " ربِّ "کی اضافت "العَالَمِینَ" مفعول کی طرف ہو رہی ہے، اور اسمِ فاعل کی اضافت مفعول کی طرف جائز ہے، اسکے برخلاف صفتِ مشبہ کی اضافت فاعل کی طرف تو ہوتی ہے، مگر مفعول کی طرف نہیں ہوتی، اسلئے کہ صفتِ مشبہ لازم ہونے کی وجہ سے اسکا مفعول ہی نہیں ہوتا۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

﴿ العالمین پر الف ولام کونسا ھے؟ ﴾

" العـالمین " پر الف و لام استغراقی ہے جسکا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عالَم کے تمام افراد کا رب ہے، اسلئے کہ اگر جمع پر الف و لام استغراقی داخل ہو تو جمع کی جمعیت باقی رہتی ہے اور حکم ہر جماعت کے ہر ہر فرد پر لگتا ہے۔

﴿ عالمین ﴾

" عـالمین "جمع ہے " عـالَمٌ " کی اور" عـالَم" اسمِ آلہ ہے یعنی وہ چیز جسکے ذریعہ کسی چیز کو جانا جاوے، جیسے " خـاتَم "اسم آلہ ہے یعنی وہ چیز جسکے ذریعہ مہر لگائی جاوے، لیکن اسمِ آلہ کا یہ وزن قیاسی نہیں بلکہ سماعی ہے اسی وجہ سے علمِ صرف میں اسکو بیان نہیں کیا جاتا۔

پھر " عـالم " کا لفظ غالباً ان مصنوعات کیلئے استعمال ہونے لگا جنکے ذریعہ صانع تبارک وتعالیٰ کو جانا جاتا ہے، تو اب " عالَمٌ " کا اطلاق باری تعالیٰ کے علاوہ تمام موجودات پر ہوتا ہے۔

امام زجاج فرماتے ہیں، کہ " عـــالـــمٌ " جمع ہے جسکا واحد عن لفظہ نہیں آتا، اور یہ مأخوذ ہے "عَلامَةٌ" سے اس لئے کہ " عـالَمٌ " ایک علامت ہے جو اسکے موجد کے وجود پر دلالت کرتی ہے، ایک قول یہ ہے کہ " عالَمٌ " اسمِ جمع ہے۔

اسلئے کہ وہ مفردات کے وزن پر ہے، جیسے " خَاتَمٌ " کیونکہ " شرح الفیه " ابن مالک میں ہے، کہ نحاۃ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ وہ اسم جو دو سے زائد افراد پر دلالت کرتا ہو، اگر وہ " آحاد مجتمعه " پر دلالت کرتا ہو، اور وہ اسم ان افراد پر واحد بالعطف کی تکرار کے قبیل سے دلالت کرتا ہو، تو اسکو جمع کہتے ہیں، اور اگر وہ اسم حقیقت کیلئے وضع کیا گیا ہو، اور فردیت کا اعتبار نہ کیا گیا ہو، تو اسکو اسم جنس کہتے ہیں جیسے تَمرٌ۔

اور اگر وہ اسم مجموعِ آحاد کے لئے وضع کیا گیا ہو، تو اسکو اسم جمع کہتے ہیں چاہے اسکا واحد ہو، جیسے رَکْبٌ یا اسکا واحد نہ ہو، جیسے " رَھطٌ " اور " قَوْمٌ " اور " عَالَمٌ " اسی قبیل سے ہے کذافی حاشیة الشهاب ۔

" عَـالَمٌ " کی جمع عـالمین لائے تاکہ تمام اجناس (عـالـم الافـلاک، عـالـم النباتات، عالم الانس اور عالم الـجن وغیرھا) کو شامل ہو جائے، اور " عـالمین " یاء نون کے ساتھ جمع لائے تـغلیبًا للعقلاء۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

﴿ عالمین سے کیا مراد ہے؟ ﴾

بعض حضرات نے "عـالـمین" کو ذوی العلم (انسان، جنات اور ملائکہ) کیلئے خاص کیا ہے، بعض حضرات فرماتے ہیں کہ "عـــالـــمیـــن" سے مراد صرف انسان اور جنات ہیں، اسلئے کہ وہی مکلف ہیں، اور استدلال میں اس آیت کریمہ کو پیش کرتے ہیں "لِيَكُوْنَ لِلْعَالَمِيْنَ نَذِيْرًا" حضرت ابن عباسؓ کا یہی قول ہے۔

بعض حضرات فرماتے ہیں، کہ عالمین سے مراد فقط انسان ہیں، اور انسان میں پورا عالم سمایا ہوا ہے چنانچہ ایک شاعر کہتا ہے، شعر: [1]

وَ تَزْعُمُ أَنَّكَ جِرْمٌ صَغِيْرٌ ÷ وَ فِيْكَ انْطَوَى الْعَالَمُ الْكَبِيْرُ

حضرت قتادہ، مجاہد اور حسن علیہم الرحمۃ فرماتے ہیں کہ عالمین سے مراد تمام مخلوقات ہیں، حضرت ابوعبیدہؓ فرماتے ہیں کہ عالمین سے مراد چار جماعتیں (ملائکہ، انسان، جنات اور شیاطین) ہیں (رازی)۔

﴿ عالم کتنے ہیں؟ ﴾

عالم کتنے ہیں اس بارے میں مختلف اقوال ہیں، وہب بن منبہ فرماتے ہیں کہ اٹھارہ ہزار عالم ہیں، حضرت سعید بن المسیبؒ فرماتے ہیں کہ ایک ہزار عالم ہیں چھ سو سمندر میں اور چار سو خشکی میں، مقاتل بن حیان فرماتے ہیں کہ اسی ہزار عالم ہیں چالیس ہزار سمندر میں اور چالیس ہزار خشکی میں، حضرت کعب احبارؓ فرماتے ہیں کہ عالم کی تعداد اللہ تعالی کے علاوہ کسی کو معلوم نہیں اللہ تعالی فرماتے ہیں "وَمَا يَعْلَمُ جُنُوْدَ رَبِّكَ اِلَّا هُوَ" (رازی)۔

"رَبِّ الْعَـالَـمِيْنَ" میں رب مجرور ہے "الـلـه" کی صفت ہونے کی وجہ سے اس پر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ "رب" کو "الـله" کی صفت قرار دینا صحیح نہیں اسلئے کہ موصوف "الـلـه" معرفہ ہے اور "رب" نکرہ ہے اسلئے کہ "رب" صفت (اسم فاعل) کا صیغہ ہے جسکی اضافت اپنے معمول (مفعول) کی طرف ہو رہی ہے، اور صفت کی اضافت اپنے معمول کی طرف ہو تو اسکو اضافت لفظیہ کہتے ہیں، اور اضافت لفظیہ میں تعریف کا فائدہ نہیں ہوتا، بلکہ تخفیف کا فائدہ ہوتا ہے، تو موصوف اور صفت میں مطابقت نہ رہی؟

☆ (۱) تو اپنے آپ کو ایک چھوٹا سا جسم گمان کرتا ہے، حالانکہ تجھ میں بڑا عالم سمائے ہوئے ہے ۱۲۔

اس اعتراض کو دفع کرنے کے لئے وہ بات کافی ہے جو مولانا عبد الحق دہلویؒ نے اپنی تفسیر میں فرمائی ہے کہ "رب العالمین "صفت ہے "اللہ "کی اگر چہ نکرہ ہے مگر معنی کے لحاظ سے معرفہ ہے اسلئے کہ "رب العالمین "اللہ تعالی کے علاوہ کسی اور پر صادق نہیں آتا (تفسیر حقانی)۔

دوسری بات یہ ہے کہ "رب" کو بدلیت کی وجہ سے بھی مجرور پڑھ سکتے ہیں، اس صورت میں "اللہ" مبدل منہ ہوگا اور "رب العالمین "مضاف اپنے مضاف الیہ سے ملکر بدل ہوگا فلا اشکال علیہ۔

﴿جملہ فعلیہ سے جملہ اسمیہ کی طرف عدول﴾

یاد رہے کہ اس جملہ اسمیہ کی اصل جملہ فعلیہ ہے، اسلئے کہ "الحمد "مصدر ہے، جو مواقع استعمال میں اکثر منصوب ہوتا ہے، فعل محذوف کا مفعول مطلق ہونیکی وجہ سے، کہ اصل میں "حَمِدتُ حمداً لِلّٰہِ" تھا فعل کو فاعل کے ساتھ حذف کر کے مصدر کو فاعل کے قائم مقام قرار دیکر فاعل کا اعراب مصدر کو دیدیا، اس پر سوال یہ ہوتا ہے کہ مصنفؒ نے جملہ فعلیہ سے جملہ اسمیہ کی طرف عدول کیوں کیا؟۔

اسکا جواب یہ ہے کہ جملہ فعلیہ حدوث اور تجدد پر دلالت کرتا ہے، اور جملہ اسمیہ دوام اور استمرار پر دلالت کرتا ہے، تو حدوث اور تجدد کے بجائے دوام اور استمرار کے معنی پر دلالت کرنیکے لئے جملہ اسمیہ لائے تا کہ یہ فائدہ ہو جاوے کہ باری تعالی کی ذات حمد وثنا کی مستحق ہے حامد کے تعریف کرتے وقت، بلکہ حامد کے تعریف کرنے سے پہلے بھی اور بعد میں بھی ہر وقت وہ حمد وثنا کی مستحق ہے (دسوقی)۔

یاد رہے کہ "حمدلہ" والا جملہ اسمیہ اصل میں خبریہ ہے، پھر اسکو شرعاً انشائیہ قرار دیا ہے، جیسا کہ عقود کے صیغے (بِعْتُ، اِشْتَرَیْتُ اور نَکَحْتُ وغیرھا) کہ یہ جملے اصل میں خبریہ ہیں، لیکن شرعاً انکا مضمون انشاء کیلئے ہے، اسلئے کہ حمد شرعی وہ ہے جس پر ثواب مرتب ہوتا ہے اور بندہ مطالبہ کی ذمیداری سے نکل جاتا ہے۔

"حمدلہ" کے بعد مصنفؒ تبرکاً قرآنی جملہ استعمال کرتے ہوئے فرماتے ہیں "و العَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِیْنَ" یعنی اور اچھا انجام متقیوں کے لئے ہے اس جملہ کے شروع میں واؤ عاطفہ نہیں اسلئے کہ "حمدلہ" کے جملہ اور اس جملہ کے درمیان کوئی مناسبت نہیں بلکہ واؤ اعتراضیہ ہے یعنی یہ جملہ معترضہ ہے، اسلئے کہ اللہ تعالی کی حمد بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے خاص ہیں، جو تمام

☆☆☆☆☆☆☆☆☆

جہاں کا رب ہے، تو اس پر وہم یہ ہوتا ہے کہ باری تعالی تمام جہاں کے رب ہیں، تو آئندہ انجام کے اعتبار سے بھی خیر کا انجام تمام جہاں کے لئے ہوگا، تو مصنفؒ نے اس وہم کو دور کرنے کے لئے فرمایا **و العاقبة للمتقين** یعنی اچھا انجام صرف متقیوں کے لئے ہے۔

﴿ العاقبة ﴾

" عَقَبَ ، يَعْقُبُ " (باب نصر) کا مصدر " عاقبة " ہے جسکے معنی ہیں پیچھے آنا لیکن اسکا استعمال ہر شیئی کے آخر اور انجام کے لئے ہوتا ہے اب چاہے اچھا انجام ہو یا برا۔

امام راغب اصفہانیؒ فرماتے ہیں، کہ " عاقبة "کا استعمال ثواب کے لئے خاص ہے، جیسے "والعاقبة للمتقين '' یعنی اچھا انجام اور ثواب ڈرنے والوں کے لئے ہے، چنانچہ حضرت قتادہؓ اسکی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں الجنة للمتقين ۔

اور اضافت کی حالت میں عقوبت (یعنی بُرے انجام) کے لئے آتا ہے، جیسے اللہ تعالی کا فرمان "ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِيْنَ اَسَاءُ السُّوْٓأ " یعنی جن لوگوں نے برا کام کیا انکا برا انجام ہوا۔

﴿ متقی کون ھیں ؟ ﴾

" المتقين " جمع ہے " المتقی'' کی الف ولام کے ساتھ اور بغیر الف ولام کے " مُتَّقٍ " [1] آئے گا، جو " اتقاءٌ " باب افتعال سے اسم فاعل کا صیغہ ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ متقی وہ ہے، جو نبی کریم ﷺ کے راستہ پر چلے، اور دنیا کو پیچھے پھینک دے، جو اپنے دل کو اخلاص اور وفاداری سے بھر دے اور حرام باتوں اور جفا کاری سے اپنے دامن کو بچائے۔

حضرت ابراہیم بن ادہمؒ فرماتے ہیں، کہ تم متقی اس وقت کہلاؤ گے، جب لوگ تمہاری زبان میں کوئی عیب نہ پائے، فرشتے تمہارے افعال اور کاموں میں کوئی عیب نہ پائے، اور عرش کا مالک تمہارے رازوں میں کوئی عیب نہ پاوے۔

☆(۱)" متقٍ " اصل میں "مُوْتَقِيٌ " تھا افتعال کی فاء کلمہ پر واؤ ہے تو قاعدۂ صرفی کے پیش نظر " واؤ "کو " تاء " سے بدل کر " تاء " کا " تاء " میں ادغام کردیا "مُتَّقِيٌ "ہوا پھر ضمہ " یاء " پرثقیل ہونے کی وجہ سے ضمہ کو گرادیا، اب " یاء "اور تنوین دوساکن جمع ہونے کی وجہ سے " یاء " کو گرادی "متقٍ " ہوگیا ہاں اگر اس پر الف ولام داخل کریں تو "یاء" باقی رہے گی، جیسے "المتقی"اسکی جمع حالت رفعی میں "المتقون " اور حالت نصبی وجری میں "المتقين" یہاں پر " لام "حرف جارہ کی وجہ سے حالت جری میں ہے۱۲۔

وَ الصَّلٰوۃُ علٰی رَسُوْلِہٖ محمّدٍ وَ آلِہٖ واَصحابِہٖ اَجمَعِینَ.

علامہ واقدیؒ فرماتے ہیں، کہ تقوی یہ ہے کہ تم اپنے پوشیدہ کاموں کو حق تعالی کے لئے اس طرح آراستہ بنا کر رکھو، جس طرح تم اپنے ظاہر کو لوگوں کے لئے آراستہ بنا کر رکھتے ہو۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ فرماتے ہیں، کہ تقوی کا مطلب یہ ہے کہ نافرمانیاں کرتے رہنے سے بچنا اور اپنی فرماں برداری اور عبادت پر ناز نہ کرنا (رازی)۔

﴿ حمدلہ کے بعد صلوۃ ﴾

مصنفؒ " بسملہ " اور " حمدلہ " کے بعد نبی کریم ﷺ پر صلوۃ ☆ بھیجتے ہوئے فرماتے ہیں۔ " والصَّلٰوۃُ علٰی رَسُوْلِہٖ محمدٍ وَ آلِہٖ واَصحابِہٖ اَجمَعِینَ " یعنی درود ورحمت نازل ہو ان (اللہ) کے رسول محمد ﷺ پر اور آپ کی تمام آل پر اور آپ کے تمام صحابہ پر۔

علامہ سیوطیؒ نے جمع الجوامع میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا " کُلُّ اَمرٍ ذِی بالٍ لایُبدأُ فیہِ بِحمد اللّٰہِ و الصَّلٰوۃِ علیَّ فھُو اَقطَعُ " یعنی کسی مہتم بالشان کام کو اللہ تعالی کی حمد اور میرے اوپر درود کے بغیر شروع کیا جاوے تو برکت کے اعتبار سے وہ کام ادھورا اور ناقص رہتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اللہ تعالی نے اپنی حمد کے بعد اپنے نیک اور منتخب کئے ہوئے بندوں پر سلام کا حکم دیا ہے، اللہ تعالی فرماتے ہیں قلِ الحمدُ لِلہ وسلامٌ علٰی عِبادِہِ الَّذِینَ اصْطَفٰی.

تیسری بات یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا اللہ تعالی نے مجھکو چند ایسی کرامتیں عطا فرمائی ہیں، جو میرے سوا کسی نبی کو نہیں دی، ان میں سے ایک یہ ہے کہ جب اللہ تعالی کا ذکر کیا جاوے، تو میرا بھی ذکر کیا

☆(۱) " صلوۃٌ " اصل میں " صَلَوَۃٌ " (بفتحاتِ الثلاثۃِ) تھا واؤ متحرک ماقبل مفتوح ہے تو واؤ کو الف سے بدل دیا، تو اس تعلیل کا مقتضی تو یہ تھا کہ کتابت میں الف کے ساتھ (صَلاۃٌ) لکھا جاتا جیسے " عصَا " لیکن " تفخیم " کی وجہ سے الف کو واؤ کے ساتھ لکھا جاتا ہے جیسے زکوٰۃ، حیوٰۃ اور مشکوٰۃ وغیرہ، صلوۃ اسم مصدر ہے " تَصلِیۃٌ " کا جسکو " تَصلِیۃٌ " کی جگہ وضع کیا گیا ہے، اسوجہ سے وہ " صَلّٰی " کا مفعول مطلق واقع ہوتا ہے، امام راغب اصفہانیؒ فرماتے ہیں کہ اکثر اہل لغت کا اس بات پر اتفاق ہے، کہ " صلوۃ " کے معنی دعاء کرنے، برکت مانگنے اور بزرگی سے یاد کرنے کے ہیں، امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ " صَلٰوۃٌ " کے اصل معنی دعاء کے ہیں آپ ﷺ کا ارشاد ہے " اِذَا دُعِیَ اَحَدُکُم الی طَعامٍ فلیُجِبْ وإن کانَ صَائماً فلْیُصلِّ " یعنی جب تم میں سے کوئی کھانے کیلئے بلایا جاوے تو قبول کرے اور اگر روزے سے ہو تو دعاء کرنا چاہئے یعنی دعوت دینے والے کے حق میں دعاء کرے اور چونکہ نماز دعاء کو مشتمل ہے اسلئے اسکو شریعت کی اصطلاح میں " صَلوۃٌ (نماز) کہتے ہیں یہ " تسمیۃ الکل باسم الجزء " کے قبیل سے ہے (رازی)، علامہ جرجانیؒ فرماتے ہیں کہ " صَلوۃٌ " کے لغوی معنی دعاء کے ہیں اور شریعت کی اصطلاح میں " صلوۃ " (نماز) نام ہے ارکان مخصوصہ اور اذکار معلومہ کا شرائط معتبرہ کے ساتھ اوقات معینہ میں بجالانے کا۔ ۱۲ کتاب التعریفات۔

☆☆☆☆☆☆☆

جاوے، مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حمد کے ساتھ میرے اوپر درود بھی ہوتا ہے، بعض مفسرین نے باری تعالیٰ کے فرمان "ورَفعنا لکَ ذِکرَکَ" کی یہی تفسیر فرمائی ہے۔

مذکورہ وجوہات ثلاثہ کے پیش نظر ہمارے مصنفؒ نے حمدلہ کے بعد صلوۃ کو ذکر کیا ہے، تاکہ مکمل برکت حاصل ہوجاوے اور ایک حکم [۱] مستحب پر عمل ہوجاوے۔

علامہ فاکہانیؒ نے علماء اسلام سے نقل کیا ہے کہ مدرس، خطیب اور واعظ کے لئے ابتداء میں اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا کے بعد نبی کریم ﷺ پر صلوۃ [۲] کا بھیجنا مستحب ہے (السعایہ).

﴿ رسول اور نبی کی تعریف ﴾

رسولٌ، فَعُوْلٌ کے وزن پر مُرْسَلٌ اسم مفعول کے معنی میں ہے (جو رِسَالَۃ سے مشتق ہے) جسکے معنی ہیں بھیجا ہوا پیغمبر، رَسُولٌ کی جمع رُسُلٌ آتی ہے۔

☆(۱) نماز کے قاعدۂ اخیرہ میں صلوۃ (درود شریف) ہمارے نزدیک سنت مؤکدہ ہے حضرت امام شافعیؒ اور حضرت امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک واجب ہے، اگر ایک مجلس میں نبی کریم ﷺ کا ذکر مبارک بار بار آئے تو کم سے کم ایک مرتبہ درود پڑھنا واجب ہے اور جتنی بار ذکر مبارک خود کرے یا کسی سے سنے ہر مرتبہ درود کا پڑھنا مستحب ہے، لفظ صلوۃ انبیاء علیہم الصلوۃ السلام کے علاوہ کسی اور کے لئے استعمال کرنا جمہور علماء کے نزدیک جائز نہیں، چنانچہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک غیر نبی کے لئے لفظ "صلوۃ" کا استعمال مکروہ ہے، البتہ تبعاً جائز ہے یعنی نبی کریم ﷺ پر صلوۃ وسلام کے ساتھ آل واصحاب یا تمام مؤمنین کو شریک کیا جاوے تو اسمیں کوئی مضائقہ نہیں، بلکہ تبعاً آل واصحاب پر درود بھیجنا مستحب ہے چنانچہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے "لا تُصلُّوا الصلاۃَ البتیراءَ قالوا وما الصلاۃُ البتیراءُ یا رسولَ اللّٰہ ؟ قال قُولُوْا اللّٰھم صلِّ علی محمدٍ وَ تُمْسِکُونَ بل قُولُوا اللّٰھم صلِّ علی محمدٍ وعلی آل محمدٍ، یعنی آپ ﷺ نے فرمایا ناقص اور ادھورا درود مت بھیجو صحابہؓ نے عرض کیا اے اللہ کے رسول ناقص درود کیا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ صرف اللھم صل علی محمد کہہ کر رک جاؤ بلکہ یوں کہو اللھم صل علی محمد وعلی آل محمد ۔۱۲

☆(۲) نبی کریم ﷺ کے حق میں صلوۃ کے شرعی معنی یہ ہیں، کہ اے اللہ دنیا میں نبی ﷺ کے کلمہ کو بلند کرکے اور آپ کی لائی ہوئی شریعت کو نافذ کرکے اور آخرت میں انکے درجات کو بلند اور امت کے حق میں آپ ﷺ کی شفاعت کو قبول کرکے آپ ﷺ کی تعظیم وتکریم فرمایئے ۱۲ البنایہ۔

☆☆☆☆☆☆☆

اور اصطلاح میں رسول ÷ وہ انسان ہے، جسکو اللہ تعالی نے مخلوق کی طرف تبلیغ احکام کے لئے بھیجا ہو اور نئی کتاب دی گئی ہو۔

" نَبِیٌّ " فعیلٌ کے وزن پر (نَبأٌ سے مشتق ہے) اصل میں " نَبِیْئٌ " ہے ہمزہ کو یاء سے بدل کر یاء کا یاء میں ادغام کر دیا خبر دینے والا، پیغمبر، "نبیٌّ" کی جمع انبیاء آتی ہے۔

اور اصطلاح میں نبی :- وہ انسان ہے، جسکی طرف وحی کی جاتی ہے، خواہ اس پر کتاب نازل ہوئی ہو، یا نہ ہوئی ہو۔

﴿ رسول اور نبی کے درمیان فرق ﴾

رسول اور نبی کے درمیان کیا فرق ہے؟ اور ان دونوں کے درمیان کونسی نسبت ہے؟ اس بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔

جمہور کا قول یہ ہے کہ رسول اور نبی کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہے، نبی عام ہے اور رسول خاص ہے، اسلئے کہ رسالت کیلئے نئی کتاب کا نزول شرط ہے، اور نبوت کیلئے نئی کتاب کا نزول شرط نہیں۔

انکی دلیل وہ حدیث ہے جسمیں آپ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ انبیاء کتنے ہیں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا ایک لاکھ چوبیس ہزار، پھر پوچھا گیا کہ ان میں رسول کتنے ہیں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا تین سو تیرہ۔

جمہور کے اس قول کو سامنے رکھتے ہوئے، رسول اور نبی کے درمیان عام خاص من وجہٍ کی نسبت بھی سمجھ میں آتی ہے۔

مذکور حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ انسانوں میں سے انبیاء اور رسل دونوں ہوتے ہیں، اور آیت کریمہ "اَللّٰهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلاَئِكَةِ رُسُلاً وَّ مِنَ النَّاسِ" یعنی اللہ تعالی منتخب کر لیتے ہیں ملائکہ اور انسانوں میں سے رسول، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ملائکہ میں سے رسل ہوتے ہیں۔

عام خاص من وجہ میں تین مثالیں ہوتی ہیں ایک اجتماع کی اور دو افتراق کی تو آپ ﷺ اور تین سو تیرہ رسول بھی ہیں اور نبی بھی، حضرت شیث اور حضرت ادریس وغیرہما علیہم السلام نبی ہیں رسول نہیں، اسلئے کہ انکو نئی کتاب نہیں ملی اور حضرت جبرئیل علیہ السلام رسول ہیں نبی نہیں اسلئے کہ فرشتوں میں نبی نہیں ہوتے۔

علامہ سعد الدین تفتازانی، ابن ہمام اور محققین علماء کا کہنا ہے، کہ رسول اور نبی دونوں مترادف الفاظ ہیں، اور دونوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆

لیکن یہ قول ضعیف ہے، اسلئے کہ آیت کریمہ "وما ارسلنا من قبلک من رسول ولا نبی" میں نبی کا عطف رسول پر ہے اور معطوف و معطوف علیہ کے درمیان من حیث الذات مغایرت ہوتی ہے، معلوم ہوا کہ دونوں کے درمیان مغایرت ہے مساوات نہیں۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ رسول اور نبی کے درمیان تباین کی نسبت ہے رسول وہ ہیں، جنکو نئی شریعت دی گئی ہو، اور نبی وہ ہیں جنکو نئی شریعت نہ دی گئی ہو۔

لیکن ان لوگوں کا قول بھی ضعیف ہے بلکہ مردود ہے، اسلئے کہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کے متعلق قرآن کریم میں صاف صراحت ہے "وکان رسولًا نبیًا"، یعنی رسول اور نبی تھے۔

مصنفؒ نے نبی کریم ﷺ کا نام مبارک "محمد" ذکر کیا ہے "حَمْدٌ" سے باب تفعیل کا اسم مفعول واحد مذکر کا صیغہ ہے، یعنی وہ ذات جسمیں اوصاف حمیدہ اور پسندیدہ صفات ہوں۔

محمد اگر چہ نبی کریم ﷺ کا اسم گرامی (علَم) ہے لیکن علمیت کے باوجود اس نام سے وصفیت کی طرف اشارہ ہے، یہ بتانا مقصود ہے، کہ نبی کریم ﷺ کی ذات میں بکثرت خصائلِ محمودہ اور صفاتِ حسنہ کریمہ موجود ہیں۔

نبی کریم ﷺ کا پیدائشی نام "محمد" تھا لیکن حضرت عیسی علیہ السلام نے نبی کریم ﷺ کے مبعوث ہونے کی بشارت "احمد" کے نام سے دی ہے۔

"احمد" اسم تفضیل کا صیغہ ہے، جو یا تو فاعل کے معنی میں ہے، یعنی دوسروں کے مقابلہ میں اللہ تعالی کی بہت زیادہ حمد و ثنا بیان کرنے والے، یا مفعول کے معنی میں ہے یعنی اپنے اوصاف حمیدہ کے باعث دوسروں سے زیادہ نبی کریم ﷺ کی حمد و ثنا کی گئی۔

﴿ درود آل واصحاب پر ﴾

اب چونکہ تبعاً نبی کریم ﷺ کے آل و اصحاب پر بھی درود بھیجنا مستحب ہے، اسلئے ہمارے مصنفؒ آل

☆☆☆☆☆☆☆

واصحاب پر درود بھیجتے ہوئے فرماتے ہیں ''و آلہٖ و اصحابہ اجمعین'' اور درود نازل ہو آپ کی تمام آل پر اور آپ کے تمام صحابہ پر۔

﴿ آل سے کون مراد ھیں؟ ﴾

ایک قول یہ ہے کہ "آل "سے مراد بنو ہاشم اور بنو عبد المطلب ہیں، امام شافعیؒ اور انکے متبعین نے اسی کو اختیار کیا ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ "آل "سے مراد بنو ہاشم ہیں، حضرت امام ابوحنیفہؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے، تیسرا قول یہ ہے کہ "آل" نبی کریم ﷺ کی اولاد اور اہل بیت ہیں، چوتھا قول یہ ہے کہ "آل "سے مراد پوری امت مسلمہ ہے، علامہ ازہری اور محققین نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

﴿ آل اور اهل کے درمیان فرق ﴾

" آل " اور " اھل '' کے درمیان فرق یہ ہے، کہ " آل "کی اضافت ذوی العقول کی طرف ہوتی ہے، غیر ذوی العقول کی طرف نہیں ہوتی، چنانچہ آل مصر، آل علم اور آل اسلام کہنا صحیح نہیں، بلکہ اہلِ مصر، اہلِ علم اور اہلِ اسلام کہا جاوے گا، برخلاف اہل کے کہ وہ عام ہے اسکی اضافت ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں کی طرف ہوتی ہے۔

☆(۱) امام سیبویہ اور بصریوں کا مذہب یہ ہے، کہ " آل " اصل میں " اَھْـــلٌ" تھا، اسلئے کہ " آلٌ " کی تصغیر "اُھَیْـلٌ" آتی ہے، "ھـــاء " کو ہمزہ سے بدلدیا " أأْلٌ "ہوا، پھر قاعدۂ صرفی کے موافق دوسرے ہمزہ کو الف سے بدلدیا" آلٌ" ہوگیا، سوال یہ ہوتا ہے، کہ تصریف سے فائدہ یہ ہے، کہ اثقل سے اخف کی طرف انتقال ہو اور یہاں تو اسکے برعکس ہے (اخف سے اثقل کی طرف انتقال) ہورہا ہے، اسلئے کہ " ھاء " ہمزہ کے مقابلہ میں اخف ہے؟، جواب یہ ہے، کہ اس انتقال کے ذریعہ ثقل لذاتہ کا قصد نہیں، بلکہ یہ تو ایک وسیلہ ہے خفیفِ مطلق تک پہنچنے کا، اسلئے کہ اس انتقال کے ذریعہ الف تک پہنچنا ہے، جو " ھـــاء "کے مقابلہ میں اخف ہے اور چونکہ " ھـاء ''کو اول امر میں الف سے بدلنے کی مثالیں کلام عرب میں نہیں ملتی تو پہلے " ھـاء "کو ہمزہ سے بدلا (اسلئے کہ ہاء کو " ھـمـز ہ " سے بدلنے کی مثالیں کلام عرب میں بکثرت ملتی ہیں جیسے " أَرَاقَ "اصل میں " ھَـرَاقَ " تھا اور " مَـاءٌ ''اصل میں " مَـاہٌ " تھا) پھر ہمزہ کو الف سے بدلدیا (دسوقی)، امام کسائی اور کوفیوں کا مذہب یہ ہے، کہ " آلٌ"اصل میں " اَوَلٌ" تھا چنانچہ امام کسائی فرماتے ہیں کہ میں نے ایک فصیح اعرابی سے سنا، وہ کہہ رہا تھا " اَھْلٌ و اُھَیْلٌ" اور " آلٌ و اُوَیْلٌ" اس سے معلوم ہوا کہ " آلٌ "کی اصل " اَھْـلٌ " نہیں، بلکہ اجوف واوی ہے جسکے واؤ کو الف سے بدلدیا ہے (دسوقی)، یاد رہے، کہ جمہور علماء کا مذہب یہ ہے، کہ " آل " کی اضافت ضمیر کی طرف جائز ہے، جیسا کہ ہمارے مصنفؒ نے آل کی اضافت ضمیر کی طرف کی ہے، امام کسائی، امام نحاس اور زبیدی کا مذہب یہ ہے، کہ "آل '' کی اضافت ضمیر کی طرف صحیح نہیں، بلکہ " آل "کی اضافت اسم ظاہر کی طرف ہونی چاہیے، اور یوں کہنا چاہیے وعلی آل محمد، علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ آل کی اضافت ضمیر کی طرف جائز وصحیح تو ہے، لیکن اولی یہ ہے، کہ اسکی اضافت اسم ظاہر کی طرف ہو۱۲

☆☆☆☆☆☆☆

دوسرا فرق یہ ہے کہ " آل " کی اضافت اس عاقل کی طرف ہوتی ہے جسکے لئے شرافت ہو، اب چاہے شرافتِ دینی ہو، جیسے " آل رسول "، یا شرافت دنیوی ہو، جیسے " آل فرعون " اور ارذل کی طرف نہیں ہوتی چنانچہ " آل حجام " کہنا صحیح نہیں، برخلاف اہل کے کہ وہ عام ہے، اسکی اضافت اشراف کی طرف بھی ہوتی ہے جیسے اہل رسول اور ارذال کی طرف بھی ہوتی ہے، جیسے اہل حجام (دسوقی)۔

﴿ اصحاب اور صحابہ میں فرق ﴾

" اصحاب " کے معنی ساتھی اور رفیق یہ جمع ہے، اسکے واحد کے متعلق چار قول ہیں، ایک قول یہ ہے کہ "صَحْبٌ" کی جمع ہے، جیسے " نَهْرٌ " کی جمع " اَنْهَارٌ " دوسرا قول یہ ہے کہ " صَحِبٌ " کی جمع ہے، جیسے " نَمِرٌ " کی جمع " اَنْمَارٌ " تیسرا قول یہ ہے کہ " صَاحِبٌ " کی جمع ہے، جیسے " طاهرٌ " کی جمع "اَطْهارٌ " اور چوتھا قول یہ ہے کہ " صَحِيْبٌ " کی جمع ہے، جیسے " شَرِيْفٌ " کی جمع اَشْرَافٌ۔

اصحاب رسول ﷺ کے لئے " صَحَابَةٌ " کا لفظ بھی استعمال کیا جاتا ہے اور " صحابةٌ " مصدر ہے " صَحِبَ، يَصْحَبُ " باب سمع کا۔

" اصحاب " کے مقابلہ میں " صحابة " خاص ہے، اسلئے کہ " صحابة " کا لفظ نبی کریم ﷺ کے ساتھیوں کے لئے غلبۂ استعمال کی وجہ سے علَم کی طرح ہوگیا ہے، چنانچہ اصحاب ابی حنیفہ صحیح ہے، مگر صحابۂ ابی حنیفہ صحیح نہیں (دسوقی)۔

﴿ صحابی کی تعریف ﴾

صحابی کی علماء نے مختلف تعریفیں کی ہیں، صحیح قول کے مطابق صحابی:- وہ مسلمان ہیں جنہوں نے نبی کریم ﷺ کو اسلام کی حالت میں دیکھا ہو یا اس مسلمان اور مؤمن کو نبی کریم ﷺ نے دیکھا ہو (جیسے نابینا صحابہ) اور اسلام کی حالت میں وفات ہوئی ہو۔

"اجمعین" جمع ہے " اَجْمَعُ " کی اور " اَجْمَعُ " تاکید معنوی کے الفاظ میں سے ہے، جسکے متعلق پوری بحث انشاء اللہ تعالی توابع کی بحث میں آئے گی۔

یہاں پر " اجمعین آل واصحاب " کی تاکید کیلئے ہے، مصنفؒ نے تاکید لاکر روافض اور خوارج کا رد کر دیا ہے، اسلئے کہ روافض بعض صحابہ مثلاً حضرت علی، حضرات حسن وحسینؓ کو صلوۃ کے ساتھ خاص کرتے ہیں اور دوسرے صحابہ پر صلوۃ بھیجنے کے قائل نہیں، اور خوارج بعض صحابہ پر صلوۃ بھیجنے کے قائل ہیں اور حضرت علیؓ اور اہل بیت کے ساتھ دشمنی رکھتے ہیں، اور ان پر صلوۃ بھیجنے کے قائل نہیں ہیں۔

تو مصنفؒ نے اجمعین کا لفظ لاکر ان لوگوں کا رد کر دیا، اور فرمایا کہ تمام آل واصحاب پر درود نازل ہو، چاہے وہ اہل بیت میں سے ہوں، یا اہل بیت میں سے نہ ہوں۔

اَمَّا بَعْدُ فَهٰذَا مُخْتَصَرٌ مَضْبُوطٌ فِيْ النَّحْوِ

مصنفؒ حمد وصلوۃ کے بعد فرماتے ہیں "اَمَّا[1] بعدُ فهذا مُختصرٌ مَضبُوطٌ فی النَّحوِ" یعنی بہر حال حمد وصلوۃ کے بعد، پس یہ ایک مختصر اور مضبوط رسالہ ہے علم نحو کے بیان میں۔

﴿اَمَّا بَعْدُ کا استعمال﴾

فصحاءِ عرب اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے خطبات میں لفظ "اَمَّا بَعْدُ" [2] بکثرت استعمال ہوا ہے، بہت سارے صحابۂ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کی روایتوں سے نبیؐ کریم ﷺ کا لفظ "امـا بـعـد" کا استعمال کرنا ثابت ہے، اس وجہ سے فقہاء کرام نے خطبوں میں لفظ "اما بعد" کے استعمال کو سنت قرار دیا ہے۔

﴿تقدیر عبارت﴾

"اما بعد" کی اصل عبارت اسطرح ہے " مَهْمَا يَكُنْ مِنْ شَيْئٍ بَعْدَ الْحَمْدِ وَالصَّلٰوةِ فَهٰذَا مُخْتَصَرٌ" میں "مهـمـا" اسماء شرطیہ میں سے ہے، جسکے لئے صدارت کلام لازم ہے، جو یہاں پر مبتداء

☆(۱) لفظ "اَمَّا" کی اصل کے متعلق مختلف اقوال ہیں، امام خلیل نحوی فرماتے ہیں کہ "اما" کی اصل "مَهْما" ہے قرب مخرج کی وجہ سے "هاء" کو ہمزہ سے بدلدیا تو "مَأْمَا" ہوا پھر چونکہ ہمزہ صدارت کلام کا تقاضہ کرتا ہے اسلئے ہمزہ کو دونوں میموں پر مقدم کردیا اور پہلی میم کی حرکت ہمزہ کو دیکر میم کا میم میں ادغام کردیا "اَمَّا" ہوگیا، بعض کا کہنا ہے، کہ "اما" کی اصل "اِنْ" حرف شرطیہ ہے جسکے بعد "مَـا" کو زائد کردیا گیا (جیسا کہ دوسرے حروف شرطیہ کے بعد زائد کیا جاتا ہے) تو "اِنْ مَـا" ہوا پھر نون کا میم میں ادغام کردیا "اِمَّا" ہوا پھر ہمزہ کے کسرہ کو فتحہ سے بدلدیا تا کہ "اِمَّا" حرف تردید کے ساتھ التباس لازم نہ آئے "اما" ہوگیا، بعض کا کہنا ہے، کہ "اَمَّا" کی اصل "مَـامَا" ہے پے در پے میم کی وجہ سے کراہت محسوس ہوتی ہے اسلئے پہلی میم کے بعد والی الف کو ہمزہ سے بدلکر ہمزہ کو مقدم کردیا پھر پہلی میم کا فتحہ ہمزہ کو دیکر میم کا میم میں ادغام کردیا "اَمَّا" ہوگیا، امام سیبویہ فرماتے ہیں کہ لفظ "اما" اپنی اصل پر ہے اسلئے کہ وہ حرف ہے اور حرف میں اصل عدم تصرف اور عدم تغیر ہے ۱۲ اهذا هو الحق۔

☆(۱) "امـا بـعـد" کا استعمال سب سے پہلے کس نے کیا؟ اس بارے میں مختلف اقوال ہیں، علامہ ابن اثیر فرماتے ہیں، کہ محققین علماءِ بیان کا اس بات پر اتفاق ہے، کہ آیت کریمہ " وَآتَيْنَـا دَاوُدَ الْـحِكْمَةَ وَ فَصْلَ الْخِطَابَ" میں حضرت داؤد علیہ السلام کو جو فصل خطاب عنایت کیا گیا تھا اس سے مراد "امـابـعد" ہے اس سے معلوم ہوا کہ "امـابـعد" کو سب سے پہلے حضرت داؤد علیہ السلام نے استعمال کیا، مگر ان حضرات کے اس قول سے لفظ "امـــابـعـد" کی تخصیص ثابت نہیں کی جاسکتی، بلکہ وہ لفظ مراد ہوگا، جو "امـا بـعـد" کے معنی کی ادائیگی میں اسکے قائم مقام ہو ورنہ ظاہر ہے، کہ "امـابـعد" عربی ہے اور حضرات داؤد علیہ السلام عربی نہیں تھے، دوسرا قول یہ ہے، کہ "امابعد" کا سب سے پہلے استعمال قیس بن ساعدہ نے کیا جو فصحاءِ عرب میں سے تھا، تیسرا قول کعب بن لؤی کے متعلق ہے، چوتھا قول یعرب بن قحطان کے متعلق ہے پانچواں قول سحبان بن وائل کے متعلق ہے واللہ اعلم بالصواب ۱۲۔

☆☆☆☆☆☆☆

(متضمن معنیٰ شرط) ہے "یکن"فعل ناقص ہے جس میں ضمیر (جو مھما کی طرف لوٹتی ہے) اسکا اسم ہے "مِنْ" حرف جارہ "شیئی" مجرور، حرف جارہ اپنے مجرور سے ملکر "یکن" کے متعلق ہوا "بعد" مضاف "الحمد و الصلوة" معطوف اپنے معطوف علیہ سے ملکر مضاف الیہ "بعد" مضاف اپنے مضاف الیہ سے ملکر "یکن" کاظرف (مفعول فیہ) "یکن" فعل ناقص اپنے اسم وخبر سے ملکر "مھما" کی خبر مبتداء اپنی خبر سے ملکر شرط "فاء" جزائیہ "ھذا" مبتداء "مختصر" خبر، مبتداء اپنی خبر سے ملکر جزاء، شرط اپنی جزاء سے مل کر جملہ شرطیہ جزائیہ ہوا۔

اب "مَھْمَا" اسم شرط کو "اَمَّا" سے بدل دیا، اسلئے کہ "اَمَّا" حرف شرط ہے جو "مھما" کے معنیٰ کو متضمن ہے اور خبر "یکن" فعل ناقص کو اسکے تمام متعلقات کے ساتھ حذف کردیا، تو "امابعدَ الحمدِ والصلوةِ فھذامختصرٌ" ہوا، پھر "بَعدَ" کے مضاف الیہ کو حذف کر کے "بعدُ" کو مبنی علی الضم قرار دیا "اَمَّا بَعْدُ فَھٰذَا" ہو گیا، اس صورت میں "بعدُ" مبنی علی الضم کیوں ہوتا ہے؟ تو اسکے متعلق پوری بحث انشاء اللہ ظروف مبنیہ میں آئے گی۔

﴿ بعد کا عامل کون؟ ﴾

اوپر والی ترکیب سے معلوم ہوا کہ "اَمَّابعدُ" میں "بعدُ" محلا منصوب ہے لیکن اس کا عامل ناصب کون ہے؟ اسکے متعلق ایک قول یہ ہے کہ کلمۂ "بعد" کا عامل ناصب خود فعل شرط "یکن" محذوف ہے، جیسا کہ اوپر ترکیب سے معلوم ہوتا ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ کلمۂ "بعد" کا عاملِ ناصب "اما" حرف شرط ہے اسلئے کہ وہ فعل محذوف کی نیابت کرنے کی وجہ سے ظروف کیلئے عامل ہوتا ہے (دسوقی)۔

تیسرا قول یہ ہے کہ "امّا" اور "فاء" جزائیہ کے درمیان والا اسم مطلقا جزاء کے متعلقات (معمول) میں سے ہوتا ہے چاہے درمیان والا اسم ظرف ہو یا نہ ہو۔

تو یہاں پر اس قول [1] کے مطابق "بعدُ" کا عامل "مختصرٌ" ہے یعنی "مختصرٌ" کا ظرف ہونے کی وجہ سے محلا منصوب ہے۔

☆(۱) اس قول پر اعتراض ہوتا ہے، کہ درمیان والا اسم جب مطلقا جزاء کا معمول ہے تو پھر "فاء" جزائیہ پر اسکو مقدم کیوں کیا جاتا ہے؟ اسکا جواب یہ ہے، کہ درمیان والے اسم کو "فاء" جزائیہ پر اسلئے مقدم کیا جاتا ہے تا کہ وہ یعنی درمیان والا اسم "اما" کے بعد والے فعل شرط (لازم الحذف) کا عوض ہو جائے ۱۲ (دسوقی)۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

﴾ هذا کا مشار الیه کون ؟ ﴿

اگر خطبہ ابتدائیہ ہو (یعنی مصنفؒ نے خطبہ پہلے لکھا ہو) تو "هذا" کا مشار الیہ ماحضر فی الذهن[1] (یعنی وہ چیز جو ذہن میں حاضر اور موجود ہے) ہوگا۔
اور تقدیر عبارت اس طرح ہوگی "فهٰذا الّذی حَضَرَ فِی الذِّهنِ مُختَصرٌ" اس صورت میں اشارہ امر ذہنی کی طرف ہوگا، اسلئے کہ مصنفؒ نے اپنے ذہن میں یہ تصور کرلیا ہوگا، کہ میں ایک کتاب تصنیف کرونگا جو ایسی اور ایسی ہوگی۔

اور اگر خطبہ الحاقیہ (یعنی خطبہ اصل کتاب کے بعد لکھا گیا) ہو تو "هذا" کا مشار الیہ کتاب کے نقوش ہونگے، جو محسوس ہیں اس صورت میں کوئی اعتراض نہیں ہوگا تقدیر عبارت اس طرح ہوگی هذا الکتابُ الذِی صَنَّفْتُهٗ کتابٌ مختصَرٌ۔

"مُختَصرٌ" اختصار باب افتعال سے اسم مفعول کا صیغہ ہے جس کے معنی ہیں اختصار کیا ہوا، علامہ نووی اختصار کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں "هُوَ مَا قلَّ لفظُه و کثرتْ معانیه" یعنی مختصر:- وہ ہے، جسکے الفاظ کم اور معانی زیادہ ہوں۔

"مَضبُوطٌ" "ضَبَطَ، یضْبِطُ (باب نصر اور ضرب) ضَبْطاً سے اسم مفعول کا صیغہ ہے، جسکے معنی ہیں حفاظت کیا ہوا، یعنی یہ مختصر رسالہ حشو وتطویل سے بالکل محفوظ ہے۔

"فی النَّحوِ" جار مجرور سے ملکر "مَضبُوطٌ" کے متعلق ہے، نحو کے لغوی اور اصطلاحی معنی کے متعلق پوری تفصیل انشاء الله تعالی مقدمہ میں بیان کریں گے۔

☆(۱) "ماحضر فی الذهن" کو مشار الیہ بنانیکی صورت میں اعتراض یہ ہوتا ہے، کہ اسم اشارہ تو محسوس اور حسی چیز کی طرف اشارہ کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے، اور "ماحضر فی الذهن" تو حسی چیز نہیں ہے، تو پھر اسکی طرف اشارہ کرنا کیسے صحیح ہوگا؟ اسکا جواب یہ ہے، کہ محسوس کی دو قسمیں ہیں، محسوس حقیقی، محسوس ادعائی، حقیقی وہ ہے جسکا خارج میں وجود ہو اور ادعائی وہ ہے، جسکا اگرچہ خارج مین وجود نہ ہو لیکن ذہن مین اس طرح جم گیا ہو کہ گویا خارج میں موجود ہے، تو چونکہ ہمارے مصنفؒ کو یہ مسائل نحو یہ ایسے ذہن میں تھے گویا وہ ان مسائل کو اپنے سامنے خارج میں محسوس کرتے تھے، ہمارے مصنفؒ نے اتنا بڑا تکلف دو وجہوں کے پیش نظر کیا ہے، ایک متعلم اور طالب علم کو رغبت اور شوق دلانے کیلئے کہ تم بھی ان مسائل کو اس طرح اپنے ذہن میں بٹھا لو گویا وہ تمہاری نظروں میں گھوم رہے ہوں، دوسری اسوجہ سے کہ یہ مسائل ایسے آسان ہیں، کہ بہت جلد عقل میں آجانے والے ہیں، مثلاً کوئی چیز خارج میں موجود ہو اور فوراً عقل میں آجاتی ہے، ایسے ہی یہ مسائل بھی اس طرح مرتب کئے گئے ہیں، کہ خارج میں نہ ہونے کے باوجود بھی عقل میں آجاتے ہیں، اسکے کمال ظہور پر دال ہے، تاکہ اس طرح سے اسکا مشار الیہ ہونا صحیح ہوجائے ۱۲

جَمَعْتُ فیہِ مُھِمَّاتِ النَّحوِ علٰی تَرتِیْبِ الکَافِیۃ.

الحاصل مصنفؒ فرماتے ہیں "فھٰذا مُختصرٌ مَضبُوطٌ فی النَّحوِ" یعنی یہ ایک مختصر رسالہ ہے، جو علم نحو کے اصول اور قوانین کے بیان میں مضبوط اور حشو وزوائد سے خالی اور پاک ہے۔

اسکے بعد مصنفؒ فرماتے ہیں "جَمعتُ فیہ مُھِمَّاتِ النحوِ" یعنی میں نے اس (مختصر رسالہ) میں نحو کے مقاصد کو جمع کیا ہے۔

"فیہ" میں "ہ" ضمیر مختصر کی طرف لوٹ رہی ہے اور "فی" حرف جارہ اپنے مجرور سے ملکر "جمعت" فعل کے متعلق ہے۔

"مُھِمَّاتٌ" جمع ہے "مُھِمَّۃٌ" کی، جسکے معنی اہم امور اور مقاصد کے ہیں ترکیب میں جمعتُ کا مفعول بہ ہونے کی وجہ سے منصوب ہے کسرہ کے ساتھ، اور "النحو" مجرور ہے مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے۔

﴿ ترتیب کے معنی ﴾

آگے مصنفؒ اپنی کتاب کی ترتیب بتلاتے ہوئے فرماتے ہیں "علٰی ترتیبِ الکافیۃِ" جار مجرور "جمعت" فعل کے متعلق ہے، یعنی میں نے اس رسالہ میں نحو کے مقاصد کو کافیہ کی ترتیب پر جمع کیا ہے۔

ترتیب کے لغوی معنی ہیں "جعلُ کلِّ شیئٍ فی مرتَبتِہٖ" یعنی ہر چیز کو اسکے درجہ میں رکھنا (کتاب التعریفات) اور اصطلاح میں ترتیب کہتے ہیں "جعلُ الاشیاءِ المتعدَّدَۃِ بحیث یُطلَقُ علَیھا اسمُ الواحدِ" یعنی متعدد چیزوں کو اسطرح رکھدینا، کہ اس پر ایک نام کا اطلاق کیا جائے۔

﴿ کافیہ کی ترتیب پر کیوں؟ ﴾

ہمارے مصنفؒ نے اس کتاب کو کافیہ کی ترتیب پر اس لئے مرتب کیا، کہ کافیہ کی ترتیب ذوقِ سلیم کے مطابق ہے، جس میں ابتداء ہی سے مسائل کو اس انداز سے جمع کیا ہے، کہ تعلیم وتعلم میں کسی قسم کی کوئی پریشانی نہیں ہوتی۔

لیکن یاد رہے کہ ہمارے مصنفؒ من کل الوجوہ کافیہ کی ترتیب کے تابع ہو کر نہیں چلے، بلکہ بعض جزئی مسائل میں تقدیم وتاخیر ضرور ہوئی ہے، نیز اختصار کی غرض سے بعض مسائل کو بالکل ترک بھی کر دیا ہے۔

﴿ کافیہ کی مقبولیت اور جامعیت ﴾

کافیہ علم نحو میں ابنِ حاجبؒ کی وہ مشہور کتاب ہے، جس میں آپ نے علمِ نحو کے تمام قواعد نہایت عمدہ اسلوب کے ساتھ بیان کئے ہیں، علم نحو کا یہ جامع اور مستند ذخیرہ سات سو سال سے مدارس میں داخل نصاب ہے، یہی وجہ ہے کہ مختلف شکلوں میں اسکی خدمت کا بے مثال سلسلہ پایا جاتا ہے، ہر زمانہ میں ہر ملک وخطہ کے علماء نے اس کتاب کو مرکز توجہ بنایا، اور اسکی بے شمار شروحات (عربی، فارسی، اردو، ترکی اور مختلف زبانوں میں) لکھی۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆

اس کتاب کی مقبولیت میں خود مصنف ؒ کی مقبولیت عند اللہ اور محبوبیت عند الناس کا اثر و دخل ہے اسلئے کہ علامہ ابن حاجب ؒ ایک طرف نحو وصرف کے امام تھے، تو دوسری طرف بلند درجہ کے فقیہ اور بڑے دیندار، متقی و پرہیز گار، معتمد وثقہ نہایت متواضع اور تکلفات سے قطعاً نا آشنا تھے۔

آپ کی ذکاوت کی تعریف کرتے ہوئے ابن خلکان فرماتے ہیں "كَانَ مِنْ اَحسنِ خَلقِ اللّٰهِ ذهنًا" یعنی آپ اللہ تعالی کی مخلوق میں سب سے زیادہ روشن دماغ تھے۔

کافیہ بہت ہی مختصر مگر جامع رسالہ ہے، مدارس میں مقولہ مشہور ہے، کہ "ابن حاجب نے سمندر کو کوزے میں بھر دیا ہے" یہ مقولہ بالکل صحیح ہے، چنانچہ آپ علم نحو کی مستند کتابوں کا مطالعہ کیجئے، بالخصوص علامہ سیوطی ؒ کی "همع الهوامع" کو دیکھئے، تو مقولہ سمجھ میں آجائیگا، کہ علامہ سیوطی نے "همع الهوامع" کی سات جلدوں (جنکے کل صفحات بائیس سو (۲۲۰۰) سے زائد ہیں) میں علم نحو کے جن مسائل کو بیان کیا ہے ان تمام مسائل کو ابن حاجب ؒ نے صرف سوا سو (۱۲۵) صفحات میں جلی حروف کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔

﴿ کافیہ کے ساتھ ہمارا سلوک ﴾

ابن حاجب کی کتاب "کافیہ" بہت ہی دلچسپ اور مفید کتاب ہے لیکن افسوس کے آج کا نیا ذوق اور روشن خیال (جو ذہن و دماغ پر ذرا بھی بوجھ ڈالنا نہیں چاہتا) اس مفید اور دلچسپ کتاب کو بعض اداروں سے خارج از نصاب کروانے میں کامیاب ہو چکا ہے۔

اگر ہم لوگ کافیہ کی اہمیت کو جانتے، تو اس بے زبان کتاب کے ساتھ اس قسم کا ناروا سلوک نہ کرتے، کہنے والے نے کیا خوب کہا ہے اَلنَّاسُ اَعداءٌ لِما جَهِلُوْا.

﴿ کافیہ کا کوئی بدل نہیں ﴾

اب کافیہ کی جگہ ابن ہشام کی "شرح شذور الذہب" کو داخل نصاب کیا گیا ہے، اگرچہ ابن ہشام کی یہ کتاب بہت ہی مفید ہے، اور اسکا مطالعہ کر کے بھرپور فائدہ اٹھانا چاہیے، لیکن یہ کتاب درس و تدریس میں کافیہ کا بدل نہیں ہو سکتی، اسلئے کہ بعض بحثیں اتنی طویل ہیں، کہ جس سے اکتاہٹ ہوتی ہے۔

اسکا مطالعہ کرنے والے جانتے ہیں، کہ بعض مقامات پر ابن ہشام تفسیری اقوال اور لغات کی تحقیق میں ایسے گم ہو جاتے ہیں کہ مطالعہ کرنے والا یہ بھی بھول جاتا ہے، کہ آیا میں نحو کی کتاب کا مطالعہ کر رہا ہوں، یا کسی اور فن کی کتاب کا اسی وجہ سے اس کتاب سے علم نحو میں جو پختگی پیدا ہونی چاہیے وہ نہیں ہوتی۔

نیز اس کتاب میں ابن ہشام نے مجتہدانہ رویا اختیار کیا ہے، اور کئی مسائل میں طلبہ کے سامنے انکے تفردات آتے ہیں اور جمہور کا مذہب بالکل پردے میں رہتا ہے، اور یہ کمی بعد میں جا کر کہیں پوری نہیں ہوتی۔

اس کے برخلاف کافیہ میں جمہور نحویوں کے اصول اور قوانین کو بیان کیا ہے، اور کافیہ میں یقیناً

مُبَوَّبًا وَمُفَصَّلًا جاہدر باب ضہا در ضہل

ابن حاجبؒ کے کچھ تفردات ہیں، لیکن وہ کمی شرح جامی میں جانے کے بعد پوری ہو جاتی ہے۔

الغرض کافیہ بہت ساری خوبیوں کی مالک ہونے کے ساتھ پوری دنیا میں مقبول ہے اسلئے ہمارے مصنفؒ نے اپنی کتاب کو کافیہ کی ترتیب پر مرتب کیا، تاکہ کافیہ کو جو شہرت اور مقبولیت حاصل ہوئی ہے، وہی شہرت اور مقبولیت انکے رسالہ کو بھی حاصل ہو جائے اور واقع میں اللہ تعالی نے ہمارے مصنف کی کتاب (**هداية النحو**) کو کافیہ بلکہ کافیہ سے بھی زیادہ شہرت اور مقبولیت عطاء کی چنانچہ بلا استثناء تمام مدارس میں "**هداية النحو**" داخل نصاب ہے، **فلله الحمد و الشكر**۔

"**مُبَوِّباً و مُفَصِّلًا**" یہ دونوں باب تفعیل سے یا تو اسم فاعل کے صیغے ہیں، یعنی ابواب اور فصلوں میں تقسیم کرنے والا، اس صورت میں دونوں کا عین کلمہ (واؤ اور صاد) مکسور ہوگا، یا اسم مفعول کے صیغے ہیں، یعنی ابواب اور فصلوں میں تقسیم کیا ہوا، اس صورت میں دونوں کا عین کلمہ (واؤ اور صاد) مفتوح ہوگا۔

اگر یہ دونوں اسم فاعل کے صیغے ہوں تو "**جَمَعْتُ**" کی ضمیر فاعل سے حال واقع ہونگے، اس صورت میں ترجمہ یہ ہوگا، کہ میں نے اس رسالہ میں کافیہ کی ترتیب پر نحو کے مقاصد کو جمع کیا ہے اس حال میں، کہ میں خود ابواب اور فصلوں میں تقسیم کرنے والا ہوں۔

اور اگر اسم مفعول کے صیغے ہوں تو یہ دونوں "**فيه**" کی "**ه**" ضمیر مجرور سے حال واقع ہونگے، اس صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ میں نے اس رسالہ میں کافیہ کی ترتیب پر نحو کے مقاصد کو جمع کیا ہے، اس حال میں کہ یہ مختصر رسالہ ابواب اور فصلوں میں تقسیم کیا ہوا ہے۔

﴿ ابواب اور فصلوں میں منقسم کیوں کیا؟ ﴾

ہمارے مصنفؒ نے اپنی مختصر کو ابواب اور فصلوں میں اسلئے تقسیم کردیا تاکہ قرآن کریم کی اتباع اور پیروی ہو جائے، اسلئے کہ کتاب اللہ بھی سورتوں اور آیتوں میں منقسم ہے، تو کلام اللہ کی اتباع اور پیروی کر کے تبرک اور برکت حاصل کرنا مقصود ہے۔

نیز ایک مصلحت یہ بھی ہے کہ طالب علم کتاب کے ایک باب[1] اور فصل کو ختم کر کے جہاں خوشی اور

☆(۱) باب کے لغوی معنی ہیں گھر کا دروازہ اور اصطلاح میں کتاب کا جو حصہ قواعد کلیہ کے اعتبار سے مشترک ہوتا ہے، اسکو باب کہتے ہیں، اور فصل کے لغوی معنی ہیں قطع کرنا، جدا کرنا، اور اصطلاح میں کتاب کا وہ حصہ جو ایسے دو مشترک کلاموں کے درمیان لایا جاوے، جن میں قدر اشتراک ہو، اور بعض امور جزئیہ میں وہ دونوں کلام باہم مختلف ہوں، اسکو فصل کہتے ہیں، مثلاً فاعل اور مبتداء دونوں میں اشتراکیت ہے، یعنی دونوں مرفوعیت میں مشترک ہیں، تو دونوں کو ایک باب میں بیان کیا، لیکن چونکہ دونوں مفہوم جزئی میں مختلف ہیں، کہ فاعل کا عامل لفظی ہے اور مبتداء کا عامل معنوی ہے، اسلئے دونوں کو فصل کے ذریعہ جدا کردیا، تو کتاب بمنزلۂ گھر کے ہے، اور ابواب بمنزلۂ دروازے کے ہیں، اور فصلیں بمنزلۂ تعلیم و تعلم کے کمروں کے ہیں ۱۲

بِعبَارَةٍ واضِحةٍ مَعَ اِيرادِ الْاَمْثِلَةِ

مسرت محسوس کرے، وہاں آئندہ دوسرے باب اور فصل کو شروع کرتے وقت انبساط اور خوشی کے ساتھ مستعد ہو جاوے۔

"بِعبَارَةٍ واضِحةٍ" باءحرف جارہ "عبارة واضحة" مرکب توصیفی مجرور باءحرف جارہ اپنے مجرور سے ملکر متعلق ہوئی "جمعتُ" فعل کے۔

﴿عبارت کسکو کھتے ھیں ؟﴾

عَبَرَ، يَعْبُرُ (باب نصر) کا مصدر "عِبَارةٌ" ہے جس کے معنی ہیں خواب کی تعبیر بیان کرنا، دل کی بات ظاہر کرنا، اور اصطلاح میں عبارۃٌ:- ان الفاظ اور نقوش کو کہتے ہیں، جو معانی پر دلالت کرتے ہوں۔

"وَاضِحةٌ" مشتق ہے "وَضَاحَةٌ" سے جس کے معنی ہیں واضح ہونا، مطلب یہ ہے کہ میں نے ایسی عبارت کے ساتھ جمع کیا ہے، جس کے معنی واضح اور صاف ہیں، اور قواعدِ نحویہ کو سمجھنے میں کسی قسم کی کوئی دقت اور پریشانی نہیں ہوتی۔

ہمارے مصنفؒ نے "بِعبـارةٍ واضِحةٍ" کی قید لگا کر طلبہ کو مطمئن کر دیا، کہ اگر چہ میرا یہ رسالہ کافیہ کی ترتیب پر ہے مگر کافیہ کی طرح مغلق اور پیچیدہ نہیں، کہ جس کے سمجھنے میں دشواری ہو، بلکہ اس رسالہ کی عبارت صاف ستھری ہے جسکا سمجھنا بہت آسان ہے۔

﴿امثله اور مسائل﴾

"مَـع اِيـرادِ الْامثِلَةِ" "معَ" ہمیشہ اپنے مابعد کی طرف مضاف ہوتا ہے، اور مابعد مضاف الیہ سے ملکر ظرف (مفعول فیہ) ہونیکی وجہ سے ہمیشہ منصوب ہوتا ہے۔

اس مقام پر "مَعَ" اپنے مابعد مضاف الیہ سے ملکر یا تو "واضِحةٍ" کے متعلق ہے یا "كائِنةٍ" کے متعلق ہوکر "عبارةٍ" کی دوسری صفت ہے، اس صورت میں تقدیرِ عبارت اس طرح ہوگی، بِعبارةٍ واضِحةٍ كائنةٍ مَعَ ايرَادِ الاَمثلةِ۔

"ایراد" وَرَدَ، يَرِدُ (باب ضرب) سے اِيرَادٌ باب افعال کا مصدر ہے اصل میں اِوْرَادٌ تھا واوَ ساکن ماقبل مکسور ہونیکی وجہ سے واوَ کو یاء سے بدلدیا، اِيْـرَادٌ ہوگیا، جس کے معنی پیش کرنا، لانا، اس مقام پر "اِيْـرَادٌ" مصدر کی اضافت مفعول "الامثلة" کی طرف ہو رہی ہے، یعنی مثالوں کو لانیکے ساتھ۔

"اَلْاَمْثِلَةُ" جمع ہے "مِثـالٌ[1]" کی جس شیئ کو قاعدہ کی وضاحت کیلئے لایا جاتا ہے، اسکو اصطلاح میں مثال کہتے ہیں۔

☆(۱) جیسے "حِمَارٌ" کی جمع "اَحْمِرَةٌ"، "امام" کی جمع "اَئِمَّةٌ" کہ اصل میں "اَئْمِمَةٌ" تھا اور "خِلَالٌ" کی جمع "اَخِلَّةٌ" کہ اصل میں "اَخْلِلَةٌ" تھا ۱۲

فِي جَمِيعِ مَسائِلِهَا مِنْ غَيرِ تَعرُّضٍ لِلادِلَّةِ وَ الْعِلَلِ

"فِي جَمِيعِ مَسائِلِهَا" فی حرف جارہ اپنے مجرور سے ملکر "ایراد" مصدر کے متعلق ہے اس مقام پر "في" حرف جارہ لام کے معنی میں ہے، یعنی اس مختصر کے تمام مسائل کیلئے مثالوں کو بیان کرتے ہوئے، لیکن مصنفؒ کا یہ کہنا اغلب اور اکثر کے اعتبار سے ہے، ورنہ بعض مسائل میں مثالیں نہیں بیان کی۔

مسائل جمع ہے مسئلةٌ کی اور مسئلةٌ بروزن مَفْعَلَةٌ ، سَئَلَ يَسْئَلُ سے اسم ظرف کا صیغہ ہے جس کے لغوی معنی ہیں، جائے سوال اور وقت سوال اور مسئلةٌ کے لغوی معنی مطلب اور حاجت کے بھی آتے ہیں۔

اور اصطلاح میں مسئلة :- وہ چیز ہے، جس پر علم میں دلیل قائم کی جاوے، یہاں مسائل سے مراد قواعد نحو یہ ہیں۔

﴿ھا ضمیر کا مرجع کیا ھے؟﴾

"مسائلها" میں "ھا" ضمیر کا مرجع کیا ہے؟ اسمیں ایک احتمال یہ ہے کہ "ھا" ضمیر کا مرجع "مهمات" ہو۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ اسکا مرجع مختصر ہو لیکن اس صورت میں مختصر کو رسالة کی تاٴ ویل میں کر دیں گے، تا کہ مرجع کے مذکر اور ضمیر کے مؤنث ہونیکا اعتراض واقع نہ ہو۔

تیسرا احتمال یہ ہے کہ "ھا" ضمیر کافیہ کی طرف لوٹتی ہو، اسلئے کہ مختصر کے مسائل بعینہ کافیہ کے مسائل ہیں، لہٰذا مختصر کے مسائل کی مثال لانا گویا کافیہ کے مسائل کی مثال لانا، هٰذا اَبْعَدُ۔

﴿دلیل اور علت﴾

"مِنْ غَيرِ تَعرُّضٍ لِلادِلَّةِ وَ الْعِلَلِ" "من" حرف جارہ اپنے مابعد مجرور سے ملکر یا تو متعلق ہے "جمعت" کے یعنی میں نے نحو کے مقاصد کو جمع کیا ہے، دلائل اور علتوں کو چھیڑے بغیر یا تو متعلق ہے "واضحة" کے یعنی مسائل کو واضح عبارت کے ساتھ بیان کیا ہے دلائل اور علتوں کو چھیڑے بغیر۔

"تَعرُّضٍ" مضاف الیہ ہونیکی وجہ سے مجرور ہے "تعرض" باب تفعل سے مصدر ہے جس کے معنی ہیں در پے ہونا یعنی میں مسائل کو جمع کرنے میں اور مسائل کی وضاحت کرنے میں دلائل اور علتوں کے در پے نہیں ہوا۔

"لِلادِلَّةِ" جار مجرور سے ملکر "تعرض" مصدر کے متعلق ہے "اَدِلةٌ" جمع ہے دَلِيلٌ کی (جیسے جَنِينٌ کی جمع اَجِنَّةٌ اور عزیز کی جمع اَعِزَّةٌ) اور دلیل کے لغوی معنی ہیں ہر وہ چیز جس سے راہنمائی ہو سکے اور محققین کی اصطلاح میں دلیل :- وہ شیئی ہے جس کے جاننے سے دوسری چیز کا علم لازم آوے، جیسے دھواں دیکھکر آگ کا علم ہوتا ہے، تو دھواں دلیل ہے اور آگ مدلول ہے۔

لِئَلاَّ یُشَوَّشَ ذِھنَ المُبتدِی

مناطقہ کی اصطلاح میں:- دلیل ان دو معلوم مقدموں کو کہا جاتا ہے، جن کو ملانے سے مجہول تصدیق کا علم حاصل ہو جاوے یہاں دلیل کے یہی معنی مراد ہیں (الھامیہ)۔

"وَالعِلَلِ" واؤ عاطفہ ہے اور "العِلَلِ" مجرور ہے "الادِلّۃُ" پر معطوف ہونیکی وجہ سے، عِلَلٌ جمع ہے عِلَّۃٌ کی (جیسے حکمۃٌ کی جمع حِکَمٌ) اور علت کے لغوی معنی ہیں، بیماری اور سبب کے، اور اصطلاح میں علت÷ اس چیز کو کہتے ہیں، جس پر دوسری چیز کا وجود موقوف ہو۔

"لِئَلاَّ یُشَوَّشَ ذِھنَ المُبتدِی عَنْ فَھمِ المَسائِلِ" لام حرف جارہ تعلیلیہ ہے جو اپنے مابعد مجرور سے ملکر "جمعت" کے متعلق ہے۔ "یشوش" باب تفعیل سے ہے جس کے معنی ہیں تشویش اور پریشانی میں مبتلا کرنا "یُشَوِّشُ" واؤ کے کسرہ کے ساتھ پڑھیں تو اس صورت میں معروف کا صیغہ ہوگا؛ جسمیں ضمیر فاعل ہوگی، جو ادلہ اور علل کی طرف انفرادا لوٹے گی اور "ذھنَ" مفعول بہ ہونیکی وجہ سے منصوب ہوگا، یعنی میں نے اس مختصر میں دلائل اور علتوں کو نہیں چھیڑا تا کہ دلائل اور علتیں مسائل کے سمجھنے میں مبتدی کے ذہن کو تشویش اور پریشانی میں مبتلا نہ کریں۔

اور اگر "یشوَّشُ" واؤ کے فتحہ کے ساتھ پڑھیں تو اس صورت میں مجہول کا صیغہ ہوگا اور "ذھنُ" نائب فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوگا، یعنی میں نے اس مختصر میں دلائل اور علتوں کو نہیں چھیڑا، تا کہ مسائل کے سمجھنے میں مبتدی کے ذہن کو تشویش اور پریشانی میں نہ ڈالا جاوے۔

الغرض ہمارے مصنفؒ نے اس مختصر میں قواعد نحویہ کو صرف مثالوں کے ساتھ واضح کرنے پر اکتفاء کیا ہے، اور دلائل وعلتوں کو بالکل نہیں چھیڑا، اسلئے کہ یہ رسالہ مبتدی طلبہ کیلئے لکھا گیا ہے اور مبتدی کا ذہن ودماغ دلائل اور علتوں کا تحمل نہیں کر سکتا۔

﴿ذھن اور فھم﴾

ذِھنٌ:- کے لغوی معنی سمجھ اور حافظہ کے ہیں، اور اصطلاح میں ذہن کہتے ہیں "ھی قوۃٌ لِلنَّفسِ النَّاطِقَۃِ معدۃٌ لِاکتسابِ المجھولاتِ" کو یعنی ذہن:- نفس ناطقہ کیلئے وہ قوت ہے، جو مجہولات کو حاصل کرنے کیلئے تیار کی گئی ہے۔

"المبتدی" مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور ہے، اور اسم منقوص ہے اسلئے حالت جری میں کسرہ تقدیری ہے، "المبتدی" باب افتعال سے ابتداءٌ کا اسم فاعل کا صیغہ ہے یعنی شروع کرنے والا پہل کرنے والا۔

عَنْ فَهْمِ الْمَسَائِلِ ، وَ سَمَّيْتُهُ بِهِدَايَةِ النَّحْوِ

اور اصطلاح میں مبتدی:- اس آدمی کو کہتے ہیں، جو کسی چیز کے جزء اول کو باقی تمام اجزاء کی تحصیل کے ارادہ سے شروع کرے۔

"عَنْ فَهْمِ الْمَسَائِلِ" عن حرف جارہ اپنے مابعد مجرور سے ملکر "يُشَوِّش" کے متعلق ہے "فهم" کے لغوی معنی ہیں سمجھ، اور اصطلاح میں لفظ سے معنی کا جو تصور ہوتا ہے، اس تصور کو فہم کہتے ہیں۔

﴿کتاب کا نام هداية النحو﴾

"وسَمَّيْتُ" باب تفعیل سے ماضی معروف واحد متکلم کا صیغہ ہے، جسکا مصدر "تسمية" (بروزن تَفْعِلَةٌ) آتا ہے جسکے معنی ہیں نام رکھنا۔

"بِهِدايةِ النَّحوِ" میں باء[1] زائدہ ہے، اسلئے کہ "سمَّيتُ" بلا واسطہ متعدی بدو مفعول ہوتا ہے، جسکا مفعول اول "ہ" ضمیر متصل، اور مفعول ثانی "هداية النحو" ہے۔

هَدیٰ ، يَهدِيْ (باب ضرب) کا مصدر "هداية" ہے جسکے معنی ہیں رہنمائی کرنا، اور اصطلاح میں "هداية" کے دو[2] معنی ہیں ایک "ايصال الى المطلوب" یعنی مطلوب تک پہنچا دینا، اور دوسرے معنی "اراءة الطريق" یعنی راستہ دکھلانا۔

الغرض مصنفؒ نے اپنے اس مختصر رسالہ کا نام "هداية النحو" رکھا ہے "هداية" کی اضافت "النحو" کی طرف اضافتِ معنویہ ہے اضافت میں دو احتمال ہیں ایک یہ ہے کہ مصدر "هدايه" کی اضافت مفعول فیہ "النحو" کی طرف ہے اس صورت میں مصدر "هداية" کا فاعل اور مفعول بہ دونوں محذوف ہونگے اور تقدیر عبارت اس طرح ہوگی "هداية المبتدى فى النحو" یعنی مبتدی طالب علم کی رہنمائی کرنا مسائل نحویہ میں۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ مصدر "هداية" کی اضافت مفعول بہ النحو کی طرف ہے اس صورت میں فاعل محذوف ہوگا۔

☆(۱) باء خلاف قیاس زائدہ ہے اسلئے کہ جمہور نحویوں کے نزدیک، قیاساً باء زائدہ اسوقت ہوتی ہے جبکہ نفی یا استفہام کے تحت واقع ہو کما سيجيئى فى باب الحروف انشاء الله تعالیٰ ۱۲۔

☆(۱) ان دونوں معنوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ ایصال الی المطلوب میں بھٹکنے کا بالکل احتمال نہیں ہوتا، اور ارادۃ الطریق میں احتمال ہے کہ مطلوب تک پہنچ جاوے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ راستہ میں بھٹک جاوے اور مطلوب تک نہ پہنچ سکے، ان دونوں معنوں میں سے ایک کی تعیین کے لئے عبداللہ یزدی نے حاشیہ کشاف کے حوالہ سے شرح تہذیب میں کچھ قرائن بیان کئے ہیں، لیکن وہ قرائن بھی اعتراض سے خالی نہیں، اس لئے دونوں معنوں میں سے ایک کی تعیین کئے بغیر کہیں گے کہ لفظ ہدایت دونوں معنوں میں مشترک ہے، جہاں جو معنی مناسب ہوگا وہی معنی مراد لیا جائے گا۔

رَجَاء اَنْ یَهْدِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی بِهٖ الطَّالِبِیْنَ

﴿ وجہِ تسمیہ ﴾

آگے مصنف وجہ تسمیہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "رَجَاءَ اَنْ[1] یَهْدِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی بِهٖ الطَّالِبِیْنَ" یعنی (میں نے اس رسالہ کا نام هداية النحو) اس امید پر رکھا ہے کہ اللہ تعالی اسکے ذریعہ طالبان علم کی رہنمائی فرمائیں گے تو چونکہ اس رسالہ سے طالبین کی رہنمائی مقصود ہے اسلئے اس رسالہ کا نام " هداية النحو " رکھا۔

﴿ ایک وہم کا ازالہ ﴾

نیز اس عبارت سے مصنف نے ایک وہم کو دور کیا ہے، وہم یہ ہوتا ہے کہ ہدایت دینے والے تو اللہ تعالی ہیں یہ کتاب کیسے ہدایت دے سکتی ہے؟۔

تو مصنف ؒ نے رجاء ان الخ فرما کر وہم کو دور کر دیا کہ یہ نام رکھنا تسمية السبب باسم المسبب کے قبیل سے ہے مطلب یہ ہے کہ حقیقت میں ہدایت دینے والے اللہ تعالی ہیں لیکن مجھے امید ہے کہ اللہ تعالی طالبان علم کی رہنمائی کیلئے اس مختصر رسالہ کو سبب اور ذریعہ بنائیں گے تو چونکہ سبب مختصر رسالہ ہے، اسلئے سبب کو مسبب کے نام سے موسوم کر دیا۔

﴿ کتاب کی تقسیم ﴾

چونکہ ہمارے مصنف ؒ نے مبتدی طلباء کی آسانی کیلئے اپنی کتاب کو چند قسموں پر منقسم کیا ہے، اسلئے آگے اس تقسیم کی ترتیب کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "وَ رَتَّبْتُهٗ عَلٰی مُقَدَّمَةٍ وَ ثَلَاثَةِ اَقْسَامٍ" یعنی میں نے اس مختصر کو ایک مقدمہ اور تین قسموں میں مرتب کیا ہے۔

مصنف ؒ نے اپنی مختصر کو اس طرح مرتب کیا ہے کہ اولا مقدمہ ذکر کیا ہے اسکے بعد پوری کتاب کو تین قسموں پر منقسم کیا ہے، پھر ہر قسم کے تحت مختلف ابواب اور ہر باب کے تحت مختلف فصلوں کو ذکر کیا ہے، جس کو ہم آئندہ نقشہ کی شکل میں ذکر کرتے ہیں۔

☆(۱) " رجاء " منصوب ہے "سَمَّیْتُ" کا مفعول ہونے کی وجہ سے اور اپنے مابعد کی طرف مضاف ہے "ان" مصدریہ ہے "یهدی" فعل ہے "الله" فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے "تعالی" فعل اپنے فاعل سے ملکر "الله" ذوالحال کا حال ہونیکی وجہ سے محلا منصوب ہے ذوالحال اپنے حال سے ملکر " یهدی" فعل کا فاعل ہے "به" میں باء حرف جارہ (جو سببیت کے لئے ہے یعنی اس رسالہ کے سبب سے) "ہ" مجرور، جار مجرور "یهدی" کے متعلق ہے "الطالبین" جمع مذکر سالم ہے "یهدی" کا مفعول بہ ہونے کی وجہ سے منصوب ہے یاء ساکن ماقبل مکسور کے ساتھ "یهدی" فعل اپنے فاعل، مفعول بہ اور متعلق سے ملکر جملہ فعلیہ بتأویل مصدر ہو کر محلا مجرور ہے "رجاءَ" کا مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے "رجاءَ" مضاف اپنے مضاف الیہ سے ملکر "سمیت" کا مفعول لہ ہے ۱۲۔


تقسیم کتاب (هداية النحو)
مقدمہ ص ۲
اقسام ثلاثہ
قسم اول اسم کے بیان میں ص ۷
قسم ثانی فعل کے بیان میں ص ۸۱
قسم ثالث حرف کے بیان میں ص ۱۰۰
باب اول اسم معرب کے بیان میں ص ۸
باب ثانی اسم مبنی کے بیان میں ص ۵۴
خاتمہ اسم کے بقیہ احکام کے بیان میں ص ۶۶
مقدمہ ص ۸
مقاصد ثلاثہ
خاتمہ توابع کے بیان میں ص ۴۷
مقصد اول مرفوعات کے بیان میں ص ۱۸
مقصد ثانی منصوبات کے بیان میں ص ۳۱
مقصد ثالث مجرورات کے بیان میں ص ۴۴
فصل اول مفعول مطلق کے بیان میں ص ۳۱
فصل ثانی مفعول بہ کے بیان میں ص ۳۲
فصل ثالث مفعول فیہ کے بیان میں ص ۳۶
فصل رابع مفعول لہ کے بیان میں ص ۳۷
فصل خامس مفعول معہ کے بیان میں ص ۳۷
فصل سادس حال کے بیان میں ص ۳۸
فصل ثانی عشر ما ولا کی خبر کے بیان میں ص ۴۳
فصل عاشر ان اور اسکے اخوات کے اسم کے بیان میں ص ۴۲
فصل ثامن مستثنیٰ کے بیان میں ص ۴۰
فصل حادی عشر لائے نفی جنس کے اسم کے بیان میں ص ۴۲
فصل تاسع کان اور اسکے اخوات کی خبر کے بیان میں ص ۴۲
فصل سابع تمیز کے بیان میں ص ۳۹
فصل اول فاعل کے بیان میں ص ۱۹
فصل ثانی تنازع فعلان کے بیان میں ص ۲۱
فصل ثالث نائب فاعل کے بیان میں ص ۲۶
فصل رابع مبتداء اور خبر کے بیان میں ص ۲۷
فصل ثامن لائے نفی جنس کی خبر کے بیان میں ص ۳۱
فصل سابع ما ولا کے اسم کے بیان میں ص ۳۱
فصل سادس کان اور اسکے اخوات کے اسم کے بیان میں ص ۳۰
فصل خامس ان اور اسکے اخوات کی خبر کے بیان میں ص ۲۹
فصل اول اسم معرب کی تعریف کے بیان میں ص ۸
فصل ثانی اسم معرب کے حکم کے بیان میں ص ۸
فصل ثالث اسم معرب کے اعراب کی قسموں کے بیان میں ص ۹
فصل رابع اسم معرب کی قسموں کے بیان میں ص ۱۳
فصل اول نعت کے بیان میں ص ۴۷
فصل ثانی عطف بالحرف کے بیان میں ص ۴۹
فصل ثالث تاکید کے بیان میں ص ۵۱
فصل رابع بدل کے بیان میں ص ۵۲
فصل خامس عطف بیان کے بیان میں ص ۵۳
فصل رابع اسماء افعال کے بیان میں ص ۵۹
فصل ثالث اسماء موصولہ کے بیان میں ص ۵۷
فصل ثانی اسماء اشارہ کے بیان میں ص ۵۶
فصل اول ضمائر کے بیان میں ص ۵۵
فصل خامس اصوات کے بیان میں ص ۶۰
فصل سادس مرکبات کے بیان میں ص ۶۰
فصل سابع کنایات کے بیان میں ص ۶۰
فصل ثامن ظروف مبنیہ کے بیان میں ص ۶۲
فصل خامس جمع کے بیان میں ص ۷۲
فصل رابع مثنیٰ کے بیان میں ص ۷۰
فصل ثانی اسماء عدد کے بیان میں ص ۶۷
فصل اول معرفہ اور نکرہ کے بیان میں ص ۶۶
فصل ثالث مذکر و مؤنث کے بیان میں ص ۷۰
فصل سادس مصدر کے بیان میں ص ۷۵
فصل سابع اسم فاعل کے بیان میں ص ۷۶
فصل تاسع صفت مشبہ کے بیان میں ص ۷۷
فصل عاشر اسم تفضیل کے بیان میں ص ۷۹
فصل ثامن اسم مفعول کے بیان میں ص ۷۷
فصل سادس فعل متعدی اور لازم کے بیان میں ص ۹۳
فصل رابع فعل مجزوم کے بیان میں ص ۸۷
فصل ثانی فعل مرفوع کے بیان میں ص ۸۴
فصل خامس فعل مالم یسم فاعلہ کے بیان میں ص ۹۱
فصل ثالث فعل منصوب کے بیان میں ص ۸۴
فصل اول فعل کے اعراب کی قسموں کے بیان میں ص ۸۳
فصل سابع افعال قلوب کے بیان میں ص ۹۴
فصل ثامن افعال ناقصہ کے بیان میں ص ۹۵
فصل عاشر فعل التعجب کے بیان میں ص ۹۸
فصل حادی عشر افعال مدح وذم کے بیان میں ص ۹۹
فصل تاسع افعال مقاربہ کے بیان میں ص ۹۷
فصل سادس حرف ایجاب کے بیان میں ص ۱۱۵
فصل رابع حرف تنبیہ کے بیان میں ص ۱۱۴
فصل ثانی حرف مشبہ بالفعل کے بیان میں ص ۱۰۷
فصل خامس حرف نداء کے بیان میں ص ۱۱۵
فصل ثالث حرف عاطفہ کے بیان میں ص ۱۱۱
فصل اول حرف جارہ کے بیان میں ص ۱۰۱
فصل سابع حرف زائدہ کے بیان میں ص ۱۱۶
فصل تاسع حرف مصدر کے بیان میں ص ۱۱۷
فصل حادی عشر حرف توقع کے بیان میں ص ۱۱۹
فصل ثامن حرف تفسیر کے بیان میں ص ۱۱۷
فصل عاشر حرف تحضیض کے بیان میں ص ۱۱۸
فصل سابع عشر نون تاکید کے بیان میں ص ۱۲۷
فصل سادس عشر تنوین کے بیان میں ص ۱۲۵
فصل خامس عشر تاء تانیث ساکنہ کے بیان میں ص ۱۲۳
فصل ثالث عشر حرف شرط کے بیان میں ص ۱۲۱
فصل ثانی عشر حرف استفہام کے بیان میں ص ۱۲۰
فصل رابع عشر حرف ردع کے بیان میں ص ۱۲۳
فصل اول نحو کی تعریف، غرض اور موضوع کے بیان میں ص ۳
فصل ثانی کلمہ اور اسکے اقسام کے بیان میں ص ۳
فصل ثالث کلام کے بیان میں ص ۶

وَ رَتَّبْتُهٗ عَلٰی مُقَدَّمَةٍ وَ ثَلاثَةِ اَقْسَامٍ بِتَوْفِيْقِ الْمَلِكِ الْعَزِيْزِ الْعَلَّامِ.

"رتَّبتُ" باب تفعیل سے "تَرتِیب" کا ماضی معروف واحد متکلم کا صیغہ ہے، یعنی میں نے مرتب کیا "ہ" ضمیر محلاً منصوب ہے، مفعول بہ ہونے کی وجہ سے "علی" حرف جارہ اپنے مابعد مجرور سے ملکر "رتبت" فعل کے متعلق ہے۔

"مقدمة" (اسکی لغوی اور اصطلاحی تحقیق انشاء اللہ تعالی مقدمہ کی بحث میں بیان کریں گے) مجرور ہے "و ثلاثة اقسام" واؤ عاطفہ ہے "ثلاثةِ" مجرور ہے "مقدمةٍ" پر معطوف ہونے کی وجہ سے اور "اقسامٍ" مجرور ہے مضاف الیہ ہونیکی وجہ سے۔

"اَقسَامٌ" جمع ہے "قِسْمٌ" کی (جیسے اسمٌ کی جمع اَسْماءٌ) "قِسمٌ" کے لغوی معنی تقسیم شدہ چیز کا ایک حصہ، اور اصطلاح میں قِسم: وہ ہے جو مقسم کے ماتحت ہو اور مقسم کے مقابلہ میں خاص ہو، جیسے اسم ایک قسم ہے کلمہ کی، تو اسم کلمہ کے ماتحت ہے اور کلمہ کے مقابلہ میں خاص ہے اسلئے کہ کلمہ کا اطلاق اسم کے ساتھ فعل اور حروف پر بھی ہوتا ہے۔

﴿ناسخ کا سھو﴾

ہماری کتابوں میں "وخَاتِمَةٍ" کا لفظ بھی ہے جو شاید ناسخ نے سہوا لکھ دیا ہے، اسلئے کہ کتاب تیسری قسم (حروف کی بحث) کے ساتھ مکمل ہو جاتی ہے، اور اخیر میں خاتمہ کا نام ونشان نہیں۔

﴿توفیق کے معنی﴾

"بتوفِيقِ المَلِكِ العزيزِ العَلَّامِ" باء حرف جارہ اپنے مابعد مجرور سے ملکر یا تو "جَمَعْتُ" کے متعلق ہے، یعنی میں نے نحو کے مقاصد کو جمع کیا اس بادشاہ کی توفیق سے جو غالب اور بہت زیادہ جاننے والا ہے یا تو "رَتَّبْتُ" کے متعلق ہے یعنی میں نے اس مختصر کو مرتب کیا اس بادشاہ کی توفیق سے جو غالب اور بہت زیادہ جاننے والا ہے۔

"تَوْفِيْقِ" باء حرف جارہ کی وجہ سے مجرور ہے باب تفعیل سے مصدر ہے جسکے لغوی معنی ہیں موافق کرنا درست کرنا۔

اور اصطلاح میں توفیق کی بہت ساری تعریفیں کی گئی ہیں ایک تعریف یہ ہے "تَوجِيهُ الاَسبَابِ اِلٰی الْخَيرِ" یعنی اسباب کا خیر کیلئے متوجہ ہو جانا بعض نے یہ تعریف کی ہے "خَلقُ القُدرةِ علٰی الطَّاعَةِ" یعنی طاعت اور عبادت پر قدرت پیدا کرنا۔

بعض نے یہ تعریف کی ہے "مُوافَقَةُ التَّدبِيرِ مَعَ القُدرةِ" یعنی تدبیر کا تقدیر کے موافق ہو جانا، بعض نے یہ تعریف کی ہے "تَسهِيلُ الطَّرِيقِ الٰی الخَيرِ وَانسِدادُ الطَّرِيقِ الٰی الشَّرِّ" یعنی خیر والے راستہ کا آسان ہو جانا اور برائی والے راستہ کا بند ہو جانا۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

"الـمـلـک" مجرور ہے مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے جس کے معنی ہیں بادشاہ، اس کی جمع "مُـلُـوکٌ" اور "اَمْلاکٌ" آتی ہے۔

"الـعزیزِ" مجرور ہے "المَلِکِ" کی صفت ہونے کی وجہ سے جس کے معنی ہیں غالب یعنی اللہ تعالی کی ذات ایسی غالب ہے، جس کو کوئی چیز مغلوب نہیں کر سکتی ہے۔

"الْعَلَّامِ" مجرور ہے "الـمَلِکِ" کی صفت ثانیہ ہونے کی وجہ سے یہ مبالغہ کا صیغہ ہے، جس کے معنی ہیں بہت زیادہ جاننے والا۔

ہمارے مصنفؒ نے "وَ رَتَّبْتُہٗ" کے بعد "بتـوفـیـقِ الـمـلـکِ الـعزیزِ العلامِ" ذکر کیا اسلئے کہ تصنیف وتألیف کا کام بہت اہم ہے، تو اللہ تعالی سے مدد طلب کر دی، کہ سب کچھ اللہ تعالی کی توفیق سے ہے میرا اس میں کوئی کمال نہیں اور اللہ تعالی کی صفات بھی ایسی بیان کی جو اس مقام کے مناسب ہیں جیسا کہ اسکے معنی سے معلوم ہوتا ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆

دوسرا جواب یہ ہے، کہ یہاں پر باب "تَفعِیلٌ" معنی میں باب تَفعُّلٌ کے ہے، بلفظ دیگر لازم ہے متعدی نہیں، تو "مُقَدِّمَةٌ" بمعنی مُتَقَدِّمَةٌ ہے، یعنی آگے ہونے والا، اور چونکہ مقصود سے آگے ہوتا ہے، اسلئے اسکو "مُقَدِّمَةٌ" کہتے ہیں۔

اور اکثر حضرات کا کہنا ہے کہ "مُقَدَّمَةٌ" بفتح الدال باب "تفعیل" سے اسم مفعول کا صیغہ ہے، اور یہی مشہور ہے، یعنی آگے کیا ہوا اور چونکہ اسکو مقاصد سے آگے کیا جاتا ہے، اسلئے اسکو "مُقَدَّمَةٌ" کہتے ہیں۔

تیسری بحث "مقدمة" کا مأخذ کیا ہے؟ مقدمہ مأخوذ ہے، "مقدمة الجیش" سے یعنی لشکر کا وہ دستہ جو لشکر سے آگے بھیج دیا جاتا ہے، جسکو اردو میں ہراول دستہ اور ہراول فوج کہتے ہیں۔

لشکر کا یہ حصہ آنے والے لشکر کے لئے معقول جگہ اور پانی وغیرہ کا انتظام کرتا ہے، تاکہ آنے والے لشکر کو سہولت رہے، اور کسی قسم کی پریشانی نہ ہو تو اسی سے کتابوں کے شروع میں بھی مقدمہ کو اخذ کیا ہے، اسلئے کہ مقدمہ میں بھی ایسی چیزیں بیان کی جاتی ہیں، جنکے ذریعہ آگے آنے والے مضامین کے سمجھنے میں سہولت ہوتی ہے۔

چوتھی بحث اقسام کے متعلق ہے، مقدمہ کی دو قسمیں ہیں، مقدمة العلم اور مقدمة الکتاب۔

مقدمة العلم ÷ ان امور کو کہتے ہیں جن پر اس علم کا شروع کرنا موقوف ہو، مثلاً اس فن کی تعریف اسکا موضوع اور اسکی غرض وغایت وغیرہ۔

مقدمة الکتاب ÷ کلام کا وہ طائفہ اور ٹکڑا جسکو مقصود سے پہلے بیان کیا جاوے، مقصود کو اسکے ساتھ ربط ہونے کی وجہ سے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے، کہ مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب دونوں متحد بالذات اور متغایر بالاعتبار ہیں، یعنی موقوف علیہ کو مفہوم اور ادراک کے اعتبار سے "مقدمة العلم" کہتے ہیں، اور الفاظ ونقوش کے اعتبار سے "مقدمة الکتاب" کہتے ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ مقدمہ کی دونوں قسموں کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہے، "مقدمة الکتاب" عام ہے اور "مقدمة العلم" خاص ہے، اسلئے کہ کتاب کے شروع میں جو مکتوب ہے، جس سے مقصود کی طرف رغبت بڑھتی ہے، اپنی صورتِ اصلیہ کے اعتبار سے "مقدمة الکتاب" ہے، اور یہی صورت دال علی المعانی (جن پر فن کا شروع کرنا موقوف ہے) کے اعتبار سے "مقدمة العلم" ہے۔

علامہ دسوقی فرماتے ہیں، کہ "مقدمة العلم اور مقدمة الکتاب کے درمیان تباین کی نسبت ہے، اسلئے کہ "مقدمة العلم" نام ہے معانی کا اور "مقدمة الکتاب" نام ہے الفاظ کا، اور ظاہر بات ہے کہ الفاظ اور معانی کے درمیان تباین ہے۔

وَفِيهَا فُصُولٌ ثلاثةٌ.

پانچویں بحث "مقدمة" کی "تاء" کے متعلق ہے، بعض حضرات کا کہنا ہے، کہ تاء تأنیث ہے، اور مقدمۃ اصل میں صفت ہے، جسکا موصوف محذوف ہے یعنی الامور المقدمة۔

اور بعض حضرات کا کہنا ہے، کہ مقدمۃ کی تاء وصفیت سے اسمیت کی طرف منتقل کرنے کیلئے ہے یعنی مقدمۃ اصل میں تو وصف ہے، لیکن وصفیت سے اسمیت کی طرف منتقل ہوکر لشکر کی اس جماعت کا نام ہوگیا، جو لشکر سے آگے جاتی ہے، تو یہ تاء وصفیت سے اسمیت کی طرف منتقل ہونے پر دلالت کرتی ہے، اور اسکا استعمال اضافت کے ساتھ ہونے لگا، جیسے مقدمة العلم ،مقدمة الكتاب ، مقدمة الدليل اور مقدمة القياس ۔

"المَبادِی" جمع ہے مَبدَأ کی جسکے معنی ہیں، ابتداء کی باتیں جو شروع میں بتائی جائے ، اور اصطلاح میں مبادی وہ ہیں، جن پر مسائل علم کا شروع کرنا موقوف ہو۔

مصنفؒ کی عبارت "امّا المُقَدمة ففی المبادی" پر اعتراض یہ ہوتا ہے، کہ جب مقدمۃ اور مبادی جیسا کہ تعریف سے معلوم ہوتا ہے، ایک ہوئے، تو "ظرفيةُ الشيئى لِنَفسِه" لازم آتا ہے جو محال ہے؟

اسکا جواب یہ ہے، کہ مقدمۃ سے مراد معانی مخصوصہ ہیں، اور مبادی سے مراد الفاظِ مخصوصہ ہیں ، اسوقت تقدیر عبارت اسطرح ہوگی، امّا الْمَعانِیُ الْمَخصُوصَةُ فَفِی الْالْفاظِ الْمَخصُوصَةِ۔

یا مقدمہ سے مراد الفاظِ مخصوصہ ہیں، اور مبادی سے مراد معانی مخصوصہ ہیں، اور فی حرف جارہ لام کے معنی میں ہے، اور تقدیر عبارت اس طرح ہوگی، امّا الْالفاظُ الْمَخصُوصَةُ فَلِلْمَعانِی الْمَخصُوصَةِ۔

"وفِيهَا فُصُولٌ ثَلاثَةٌ" یعنی اور اس (مقدمہ) میں تین فصلیں ہیں، جیسا کہ پہلے بیان کیا "فُصُولٌ" جمع ہے "فَصلٌ" کی اور فصل کے لغوی معنی ہیں، کاٹنا، جدا کرنا، جیسے "فصلتُ الثَّوبَ" میں نے کپڑا کاٹا، اور اصطلاح میں فصل ÷ وہ ہے جو دو مختلف حکموں کے درمیان حائل ہو۔

کتاب میں جہاں بھی لفظ فصل کو استعمال کیا ہے، اسکو اعراب کے متعلق یاد رکھیں یا تو وہ مبنی ہے یا معرب، اگر اسکو غیر مرکب استعمال کریں، تو اس صورت میں یا تو مبنی علی السکون ہوگا، اسلئے کہ مبنی میں اصل سکون ہے، یا مبنی علی الکسر ہوگا، اسلئے کہ تحریک میں اصل کسرہ ہے، یا مبنی علی الفتح ہوگا، اسلئے کہ فتحہ اخف الحرکات ہے۔

اور اسکو عامل کے ساتھ مرکب استعمال کریں، تو معرب ہوگا، اس صورت میں اسکو مبتداء محذوف "هذا" کی خبر بنا کر رفع پڑھیں گے، یعنی هذا فصل۔

فَصْلٌ اَلنَّحْوُ عِلْمٌ بِاُصُوْلٍ يُعْرَفُ بِهَا اَحْوَالُ اَوَاخِرِ الْكَلِمِ الثَّلاثِ مِنْ حَيْثُ الْاِعْرَابِ وَالْبِنَاءِ وَكَيْفِيَّةُ تَرْكِيْبِ بَعْضِهَا مَعَ بَعْضٍ.

﴿نحو کے لغوی معنی﴾

آگے مصنفؒ مقدمہ کی پہلی فصل میں اولاً نحو کی تعریف بیان کرتے ہیں، لیکن ہم نحو کی اصطلاحی تعریف جاننے سے پہلے نحو کے لغوی معنی معلوم کرتے چلیں۔

یاد رہے کہ لغت میں نحو کے مختلف معنی ہیں (۱) قصد اور ارادہ کرنا، جیسے " نَحَوتُ هذا" ای" قَصَدْتُ هٰذا" میں نے یہ ارادہ کیا۔

(۲) جہت اور سمت کے معنی میں، جیسے " هنَّ نحو البيت ذاهبات " وہ گھر کی جانب جانے والیاں ہیں۔

(۳) مثل کے معنی میں، جیسے "هذا نحوه" ای مثله یہ اسکے مانند ہے۔

(۴) نوع اور قسم کے معنی میں، جیسے "الاعراب على ثلاثة انحاء" ای انواع و اقسام، اعراب تین قسم پر ہیں۔

(۵) راستہ کے معنی میں، جیسے "هٰذا النَّحوُ السَّوِيُّ " ای الطريق المستوى یہ سیدھا راستہ ہے۔

(۶) پھیرنے کے معنی میں، جیسے "نَحوتُ بَصرِى اِلَيه" میں نے اپنی نگاہ اسکی طرف پھیر لی۔

(۷) فصاحت کے معنی میں، جیسے مَااَحسنَ نحوُكَ فِى الْكَلامِ یعنی کلام میں تیری فصاحت کس قدر اچھی ہے۔

﴿نحو کے اصطلاحی معنی﴾

آگے مصنفؒ نحو کی اصطلاحی تعریف[1] بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں " النَّحوُ عِلْمٌ[2] بِاُصُولٍ يُعرَفُ بِها اَحوالُ اَواخِرِ الكَلِمِ الثَلاثِ مِنْ حَيثُ الاَعْرابِ والبِناءِ وَكَيفِيةُ تَركِيبِ بَعضِهَا مَعَ بَعضٍ "، یعنی نحو ان اصول اور قوانین کے جاننے کا نام ہے، جن کے ذریعہ تینوں کلموں کی آخری حالت معرب اور مبنی کی حیثیت سے معلوم ہو، اور بعض کلموں کو بعض کلموں کے ساتھ ترکیب دینے کی کیفیت معلوم ہو۔

☆ (۱) تعریف کے لغوی معنی ہیں جاننا اور پہنچانا اور اصطلاح میں تعریف کہتے ہیں "مَا يُبَيَّنُ بِهٖ حَقِيقَةُ الشَّيْئِى" کو یعنی تعریف:- وہ ہے جسکے ذریعہ کسی چیز کی حقیقت بیان کی جاوے ۱۲۔

☆ (۲) یاد رہے، کہ علم کا اطلاق کلیات پر ہوتا ہے اور معرفت کا اطلاق جزئیات پر ہوتا ہے، اس لئے اصول کے ساتھ علم کا لفظ لائے، اسلئے کہ اصول امور کلیہ ہیں، اور آگے احوال کے ساتھ معرفت کا لفظ لائے، اسلئے کہ احوال سے مراد امور جزئیہ ہیں، جن میں یہ اصول استعمال کئے جاتے ہیں ۱۲۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

نحو کی تعریف میں "عِلمٌ باصُولٍ" کی قید جنس اور مابہ الاشتراک کی حیثیت سے ہے، جو مقصود اور غیر مقصود سب کو شامل ہے۔

علم کے لغوی معنیٰ ہیں، جاننا اور "اُصُول" جمع ہے اَصلٌ کی اَصلٌ کے لغوی معنیٰ جڑ، بنیاد اور قاعدہ کے آتے ہیں، اور اصطلاح میں اصل ÷ اس قاعدہ کلیہ کو کہتے ہیں، جو اپنے تمام جزئیات پر منطبق ہوجاوے، جیسے ہر فاعل مرفوع ہوتا ہے یہ ایک قاعدہ کلیہ ہے جو تمام فاعلوں پر منطبق ہوتا ہے۔

اسکے بعد والی تمام قیودات فصل اور مابہ الامتیاز کی حیثیت رکھتی ہیں، جن سے دوسرے علوم وفنون خارج ہوجاتے ہیں، چنانچہ "یعرف بھا احوال" کی قید لگا کر علم صرف کو نکال دیا، اس لئے کہ علم صرف میں کلمہ کے احوال سے بحث نہیں ہوتی بلکہ علم صرف میں کلمہ کی ذات سے بحث ہوتی ہے۔

اسی طرح علم منطق کو بھی نکال دیا، اس لئے کہ علم منطق میں کلمہ کے احوال سے بحث نہیں ہوتی، بلکہ معانی سے بحث ہوتی ہے، نیز اس قید سے علم معانی اور بیان بھی خارج ہوگئے، اس لئے کہ ان میں کلمہ کے معانی پہچانے جاتے ہیں۔

اسکے بعد "اواخر الکلم الثلاثه" کی قید لگا کر علم لغت کو نکال دیا، اس لئے کہ علم لغت میں کلمہ کے اول اور وسط کے احوال سے بحث ہوتی ہے آخر سے بحث نہیں ہوتی، اسی طرح علم فقہ کو بھی نکال دیا، اس لئے کہ علم فقہ میں کلمہ کے احوال سے بحث نہیں ہوتی بلکہ مکلّف کے احوال سے بحث ہوتی ہے۔

اسکے بعد "من حیث الاعراب والبناء" کی قید لگا کر علم عروض اور علم قوافی کو بھی نکالدیا، اسلئے کہ انمیں کلمہ کے آخر اعراب اور بناء کی حیثیت سے بحث نہیں ہوتی، بلکہ موافقت قافیہ سے بحث ہوتی ہے۔

اسکے بعد "وکیفیة ترکیب بعضها مع بعض" کی قید لگا کر علم ہیئت اور علم اشتقاق وغیرہ کو نکال دیا اس لئے کہ ان میں مفردات کی کیفیت سے بحث ہوتی ہے مرکبات سے بحث نہیں ہوتی۔

﴿وجہ تسمیہ﴾

علم نحو کو نحو کے ساتھ موسوم کرنے کی یہ وجہ بیان کی جاتی ہے، کہ ابو الاسود دؤلی نے کچھ قواعد فن کی ترتیب دیکر حضرت علیؓ کے سامنے پیش کیا، تو حضرت علیؓ نے ان قواعد کو دیکھ کر فرمایا "مااحسنَ هٰذا النحوَ الّذِی قَد نَحوْتَ"، یعنی کیا ہی اچھا طریقہ ہے جس طریقہ پر آپ چلے ہیں تو حضرت علیؓ کے قول کو باقی رکھتے ہوئے، تبرکاً علماء نے اس فن کو نحو سے موسوم کردیا۔

وَ الْغَرْضُ مِنْهُ صِيَانَةُ الذِّ هْنِ عَنِ الْخَطَاءِ اللَّفْظِيِّ فِيْ كَلَامِ الْعَرَبِ، وَمَوْضُوْعُهُ الْكَلِمَةُ وَالْكَلَامُ.

﴿نحو کی غرض﴾

آگے مصنف نحو کی غرض [۱] بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں ''وَ الغرضُ منه صِيانةُ الذِّ هنِ عن الخَطاءِ اللَّفظِيِّ فی كلامِ العربِ'' یعنی نحو سے غرض، کلام عرب میں خطاء [۲] لفظی سے ذہن کو بچانا ہے۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ علم نحو کو حاصل کرنے کے بعد اسم، فعل اور حرف کے آخری حرف کی حرکت کو صحیح طور پر اداء کرسکتا ہے اور کلمہ کے معرب اور مبنی ہونے کا حال معلوم ہوتا ہے۔

نیز کلموں کو ترکیب دینے کا صحیح طریقہ معلوم ہوتا ہے، جب متکلم کلمہ کی آخری حرف کی حرکت صحیح طور پر اداء کرسکتا ہے، اور کلموں کو ترکیب دینے کا صحیح طریقہ جان لے، تو پھر ظاہر ہے، کہ عربی عبارت میں خطاء لفظی سے محفوظ ہو جائے گا، یاد رہے، کہ ''الــذهــن'' پر الف و لام مضاف الیہ کے عوض میں ہے، تقدیر عبارت اس طرح ہے ''صِيانَةُ ذهنِ المُبتدِی'' یعنی مبتدی کے ذہن کو بچانا۔

اس پر سوال یہ ہوتا ہے کہ علم نحو سے ذہن کی خطاء لفظی سے کیسے حفاظت ہوگی؟ اس لئے کہ ذہن لافظ نہیں، بلکہ زبان لافظ ہے، اسلئے مناسب یہ تھا کہ ''صِيانَةُ لسَانِ المُبتدِی'' کہتے ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ لافظ حقیقت میں ذہن ہے، اور زبان فرع ہے، جو مترجم کی حیثیت سے ہے، تو جب حقیقت (ذہن) کی صیانت اور حفاظت ہو جائے گی، تو فرع (زبان) کی بھی خود بخود صیانت اور حفاظت ہو جائے گی۔

﴿نحو کا موضوع﴾

آگے مصنفؒ نحو کا موضوع [۳] بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں ''وموضُوعُه الكَلِمَةُ وَالكَلامُ'' یعنی اور نحو کا موضوع کلمہ اور کلام ہیں۔

☆(۱) غرض کہتے ہیں ''ما يَصــدُر الفِعلُ عَنِ الفاعِلِ لأجْلِهِ'' کو یعنی غرض:- وہ چیز ہے جس کی وجہ سے فاعل سے فعل صادر ہو، اسکے ساتھ غایت کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے، تو غایت اس نتیجہ کو کہتے ہیں جو غرض پر مرتب ہو، جیسے کسی چیز کو خریدنے کے لئے بازار جانا یہ تو ہے غرض، اس لئے کہ اس چیز کو خریدنے کے لئے جانے کا فعل صادر ہوا، اور بازار جاکر اس چیز کا خرید لینا یہ ہے غایت، غرض اور غایت کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہے، غرض عام ہے اور غایت خاص ہے، اس لئے کہ جس چیز کو خریدنے کے لئے بازار جاتا ہے، اگر وہ چیز خرید لیتا ہے، تو غرض اور غایت دونوں پائے گئے، اور اگر بازار جاکر وہ چیز خرید نہ سکا تو غرض تو پائی گئی لیکن غایت نہیں پائی گئی ۱۲۔

☆(۲) نحو کی غرض میں خطاء لفظی کی قید لگا کر خطاء معنوی اور خطاء فکری سے احتراز کر دیا، اس لئے کہ خطاء معنوی سے بچانا علم معانی اور بیان کی غرض ہے، اور خطاء فکری سے بچانا علم منطق کی غرض ہے ۱۲۔

☆(۳) ہر فن کا موضوع ''علمٌ يبُحثُ فی ذالک العلمِ عَن عَوارِضِه الذّاتِيَّة'' یعنی کسی بھی فن کا موضوع:- وہ چیز ہے، جس کے عوارض ذاتیہ سے اس فن میں بحث کی جاوے، جیسے انسان کا بدن علم طب کا موضوع ہے، اس لئے کہ طب میں انسان کے بدن کے احوال سے بحیثیت صحت و مرض بحث ہوتی ہے ۱۲

فَصْلٌ الْكَلِمَةُ

مگر یاد رہے کہ کسی بھی علم کا موضوع مطلق نہیں ہوتا، بلکہ کسی نہ کسی قید کے ساتھ مقید ہوتا ہے، مثلاً علم صرف کا موضوع کلمہ ہے، مگر من حیث التصریف کی قید کے ساتھ مقید ہے، علم فقہ کا موضوع مکلّف کا فعل ہے، مگر من حیث الحلال والحرام کی قید کے ساتھ مقید ہے، علم منطق کا موضوع معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ ہیں مگر من حیث الایصال الی المجھولات کی قید کے ساتھ مقید ہے، اسی طرح علم نحو کا موضوع کلمہ اور کلام ہیں مگر مطلق نہیں، بلکہ من حیث الاعراب والبناء کی قید کے ساتھ مقید ہے۔

سوال یہ ہوتا ہے، کہ کسی بھی فن کا موضوع ایک ہوتا ہے، اس لئے کہ موضوع کا متعدد ہونا علم کے متعدد ہونے کو مستلزم ہے، تو جب علم نحو کا موضوع کلمہ اور کلام ہیں، تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ علم نحو ایک علم نہیں، بلکہ دو علم ہیں؟

اسکا جواب یہ ہے، کہ تعدد کی دو صورتیں ہیں، ایک تو یہ کہ لفظاً اور معنیً دونوں اعتبار سے تعدد ہو، جیسے "زَیدٌ عاقِلٌ بالِغٌ" تو اس میں زید پر دو متعدد وصفوں کا حمل ہوا، کہ عاقل کے لفظ سے معلوم ہوتا ہے کہ زید عاقل ہے اور بالغ کے لفظ سے معلوم ہوتا ہے، کہ زید بالغ بھی ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ تعدد صرف لفظاً ہو، جیسے "زَیدٌ جالسٌ قاعدٌ" تو اس میں زید پر اگر چہ دو متعدد لفظوں کا حمل ہوا ہے، لیکن دونوں کا معنی ایک ہے۔

تو پہلی صورت میں حقیقۃً تعدد ہے اور دوسری صورت میں صرف لفظاً تعدد ہے معنیً نہیں، اسی طرح یہاں پر بھی علم نحو کے موضوع (کلمہ اور کلام) میں تعدد صرف لفظاً ہے، معنیٰ کے اعتبار سے تعدد نہیں، اس لئے کہ کلمہ اور کلام اگر چہ متعدد ہیں، مگر دونوں معنیً موضوع کے اعتبار سے مشترک ہیں، کہ دونوں سے مراد وہ لفظ ہے جو معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو، معلوم ہوا کہ علم نحو کا موضوع حقیقت میں ایک ہی ہے۔

آگے مصنفؒ مقدمہ کی فصل ثانی میں نحو کے موضوع کے جزءاول (کلمہ) کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "اَلْكَلِمةُ لَفظٌ وُضِعَ لِمَعنًى مُفْرَدٍ" یعنی کلمہ وہ لفظ ہے، جو مفرد معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو، مصنفؒ نے کلمہ کو کلام پر مقدم کیا ہے، اسلئے کہ کلمہ کا مفہوم کلام کے مفہوم کا جزء ہے، اور جزء طبعاً کل پر مقدم ہوتا ہے تو کلمہ کو کلام پر وضعاً بھی مقدم کر دیا، تا کہ وضع اور طبع میں مناسبت ہو جائے۔

﴿الکلمۃ میں اجزاء ثلاثہ﴾

الکلمۃ میں تین اجزاء ہیں، الف و لام، کَلِمٌ اور "تاء" ان تینوں اجزاء کو ہم قدرے تفصیل سے بیان کرتے ہیں، الف و لام اور "تاء" یہ دونوں عارضی ہیں، اس لئے اولاً "کَلِمٌ" کی تحقیق کر لیویں، اس کے بعد عوارض سے بحث کریں گے، اور چونکہ "الف و لام" شروع میں ہوتا ہے، اور "تاء" آخر میں اس لئے ان دونوں کی تحقیق کرتے ہوئے "الف و لام" کی تحقیق کو تاء پر مقدم کریں گے۔

☆☆☆☆☆☆☆

﴿کلمہ اور کلام کا مشتق منہ﴾

"کلمہ" اور "کلام" دونوں کا مشتق منہ "کَلْمٌ" (بفتح الکاف وسکون اللام) ہے جسکے معنی ہیں زخمی کرنا۔

سوال یہ ہوتا ہے کہ مشتق اور مشتق منہ میں مناسبت کا ہونا ضروری ہے اور یہاں کوئی مناسبت نہیں، اسلئے کہ کلمہ کی تعریف ہے "لفظ وضع لمعنی مفرد" اور کلام کی تعریف ہے "ما تضمن کلمتین بالاسناد" اور "کَلْمٌ" جو مشتق منہ ہے، اسکے معنی ہیں زخمی کرنا، ظاہر ہے کہ کلمہ اور کلام کے معنی کو "کَلْمٌ" کے معنی سے کوئی مناسبت نہیں؟

ملا جامیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے، کہ کلمہ اور کلام کو اپنے مشتق منہ (کَلْمٌ) سے معنی التزامی[۱] کے اعتبار سے مناسبت ہے، جس طرح زخم کا اثر جسم پر ہوتا ہے اسی طرح کلمہ اور کلام کا اثر دل پر ہوتا ہے، جیسا کہ ایک شاعر نے کہا ہے :

جرَاحَاتُ السِّنَانِ لَهَا الِتِيامٌ ÷ ولا يَلتَامُ مَاجَرحَ اللِّسَانُ

ترجمہ : نیزوں کے زخم تو بھر جاتے ہیں، اور کبھی نہ کبھی اچھے ہوجاتے ہیں لیکن زبان سے نکلنے والے کلمات کا جو اثر دل پر ہوتا ہے، اسکا بھرنا بڑا دشوار ہوتا ہے، اس شعر میں شاعر نے کلمہ اور کلام کی وہی تاثیر بیان کی ہے جو "کَلْمٌ" کی ہے، معلوم ہوا کہ مشتق اور مشتق منہ کے درمیان معنی التزامی کے اعتبار سے مناسبت ہے۔

امام راغب اصفہانی "مفردات القرآن" میں فرماتے ہیں کہ "کَلْمٌ" اصل میں اس تأثیر کو کہتے ہیں جو حاسّتین میں سے کسی ایک حاسہ سے محسوس ہو، چنانچہ کلمہ اور کلام کی تأثیر کا احساس حاسہ سمع سے ہوتا ہے اور جرح یعنی زخم کی تأثیر کا احساس حاسۂ بصر سے ہوتا ہے اگر یہ معنی لئے جاوے تو اوپر مذکورہ اعتراض وجواب کی کوئی ضرورت نہیں۔

سوال یہ ہوتا ہے کہ کلام خود مصدر ہے اور مصدر مشتق منہ ہوتا ہے، نہ کہ مشتق تو پھر اس کو "کَلْمٌ" سے مشتق ماننے کا کیا مطلب؟

اسکا جواب یہ ہے کہ "کَلام" کو "کَلْمٌ" سے مشتق ماننے کا مطلب یہ ہے کہ "کَلام" کے معنی "کَلْمٌ" سے مأخوذ ہیں، یہ مطلب نہیں کہ "کَلام" کو "کَلْمٌ" سے بنایا گیا ہے۔

☆(۱) معنی التزامی وہ ہے، کہ لفظ بول کر موضوع لہ کا خارجی معنی مراد لیا جاوے جس خارجی معنی کو معنی موضوع لہ کے ساتھ مناسبت ہو جیسے اسد بول کر بہادر کو مراد لیا جاوے اسی طرح یہاں پر بھی "کلمہ" اور "کلام" کے معنی اصلی اور معنی موضوع لہ تو وہی ہے جو اوپر بیان کئے لیکن کبھی اس سے کَلْمٌ (زخمی کرنا) کے معنی کا بھی قصد ہوتا ہے۱۲۔



☆☆☆☆☆☆☆☆☆

﴿کلم جمع ہے یا اسم جنس؟﴾

''کَلِمٌ''(بکسر اللام) یہ ''کَلِمَۃٌ'' کی جمع ہے یا اسم جنس؟اس بارے میں نحویوں کے دوگروہ ہیں،

جمہور نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ ''کَلِمٌ''اسم جنس ہے ''کَلِمَۃٌ'' کی جیسے ''تَمرٌ''اسم جنس ہے ''تَمرَۃٌ'' کی۔

دلیل یہ ہے کہ وہ اسماء مفردہ جن کے اخیر میں تاء ہوتی ہے اگران اسماء کوتاء سے عاری اور خالی کردیں تو ان کو مجرد عن التاء کی صورت میں ذو ''تاء'' کی جمع نہیں کہاجاتا، بلکہ ان کو اسم جنس کہاجاتا ہے جن کا اطلاق قلیل وکثیر سب پر ہوتا ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ آیت کریمہ '' اِلَیہِ یَصعَدُ الکَلِمُ الطَّیِّبُ''میں الطیب صفت ہے ''الکلم'' کی اگر ''کلم'' کو ''کلمۃ'' کی جمع مانتے ہیں،تو کلم جمع مکسر ہوگی،اور جمع مکسر واحد مؤنث کے حکم میں ہے،تو ''الطیب'' صفت واحد مؤنث ہونی چاہیے اس کے باوجود صفت مذکر لائے معلوم ہوا کہ کلم جمع نہیں بلکہ اسم جنس ہے۔

بعض کوفیوں کا مذہب یہ ہے کہ ''کلم''جمع ہے ''کلمۃ'' کی اسکی دلیل یہ ہے کہ اسکا اطلاق تین سے کم پر نہیں ہوتا،اگر اسم جنس ہوتو اس سے کم پر بھی اسکا اطلاق ہونا چاہیے،جیسا کہ اسم جنس کا تقاضہ ہے کہ اس کا اطلاق قلیل وکثیر سب پر ہوتا ہے،اور جمہور نے جس آیت کریمہ سے استدلال کیا ہے اس کا جواب دیتے ہیں کہ ''الکلم'' سے پہلے لفظ بعض مضاف محذوف ہے،یعنی اصل عبارت اس طرح ہے ''الَیہ یَصعَدُ بَعضُ الکلِمِ الطَّیِّبُ''،تو ''الطیب''صفت ہے ''بعض'' کی نہ کہ ''الکلم'' کی۔

جمہور کی طرف سے انکی دلیل کا جواب یہ دیں گے کہ ''الکلم''کا اطلاق ایک اور دو پر جو نہیں ہوتا، وہ استعمال کے اعتبار سے ورنہ وضع کے اعتبار سے تو اسکا اطلاق ایک اور دو سب پر ہوتا ہے۔

دوسری بات کہ کوفیوں کا ''بَعضُ'' کو محذوف مان کر یہ تاویل کرنا تاویل بعید ہے،اور کلمۂ ''طیب'' کے بعض کو مراد لینا لغو اور بیکار ہے،اس لئے کہ کلمۂ ''طیب''خود منہ سے نکلنے والے مطلق کلمات (طیب اور غیر طیب) کا بعض ہے۔

ملا جامی فرماتے ہیں کہ ''الکلم''صحیح قول کے مطابق اسم جنس ہے،لیکن اگر اس کو اسم جمع بھی مان لیا جاوے تو کوئی حرج نہیں،اگر یہ قول اختیار کرلیں تو سارا جھگڑا ختم ہوجائے گا۔

﴿الف ولام کے متعلق سیر حاصل بحث﴾

الف ولام کی اولاً دوقسمیں ہیں،اسمی اور حرفی

☆☆☆☆☆☆☆☆☆

الف ولام اسمی:- وہ ہے، جو اسم فاعل واسم مفعول پر داخل ہو، جیسے " الناصر المنصور " یاد رہے کہ وہ الف ولام جو اسم فاعل اور اسم مفعول پر داخل ہو، وہ بالاتفاق [۱] اسم موصول کے معنی میں ہوتا ہے، جیسے النَّاصرُ بمعنی "الذی نَصَرَ "اور "المَنصُورُ " بمعنی الذی نُصِرَ۔

یہ الف ولام چونکہ اسم موصول کے معنی میں ہے، اور اسم موصول اسم کی ایک قسم ہے، اسلئے اس الف ولام کو الف ولام اسمی کہتے ہیں۔

الف ولام حرفی:- وہ ہے، جو اسم فاعل اور اسم مفعول کے علاوہ پر داخل ہو، جیسے الکتاب ،القلم وغیرھما۔

الف ولام حرفی کی دو قسمیں ہیں، زائدہ، اور غیر زائدہ۔

الف ولام زائدہ:- وہ ہے، جس کا کسی اسم پر دخول اور عدم دخول دونوں برابر ہو، یعنی کسی اسم پر داخل ہو کر تعریف کا فائدہ نہ دیتا ہو، بلکہ وہ اسم الف ولام کے داخل ہونے کے باوجود نکرہ ہی رہتا ہو، جیسے حضرت علیؓ کا شعر [۲] :

ولقَدْ اَمُرُّ علی اللَّئِیمِ یَسُبُّنِی ÷ فمَضَیْتُ ثَمَّه وَقُلتُ لَایُعْنِینِی

اس شعر میں "اللَّئیم" موصوف پر الف ولام زائدہ ہے، جس کی صفت " یُسَبُّنِیْ " جملہ ہے، اور معرفہ کی صفت جملہ نہیں ہوسکتی، اسلئے کہ جملہ من حیث الجملہ (اسکے اجزاء سے قطع نظر کرتے ہوئے) نکرہ کے حکم میں ہے، تو "اللئیم" [۳] پر الف ولام زائدہ مانیں گے، تا کہ موصوف اور صفت کے درمیان تنکیر کے اعتبار سے مطابقت ہوجائے۔

☆(۱) یاد رہے، کہ صفت مشبہ پر جو الف ولام داخل ہوتا ہے، اسمیں نحویوں کے دو گروہ ہیں، بعض نحویوں کا مذہب یہ ہے، کہ وہ الف ولام بھی اسمی ہے، اسلئے کہ صفت مشبہ اسم فاعل کے مشابہ ہے، اور بعض نحویوں کا مذہب یہ ہے، کہ وہ الف ولام جو صفت مشبہ پر داخل ہوتا ہے وہ حرفی ہے اسلئے کہ اسم فاعل اور صفت مشبہ کے درمیان اگرچہ اس اعتبار سے مشابہت ہے، کہ وہ دونوں مشتق ہیں اور دونوں کے ساتھ فعل قائم ہوتا ہے، لیکن دونوں کے درمیان فرق بھی ہے، کہ اسم فاعل حدثی معنی پر دلالت کرتا ہے اور صفت مشبہ ثبوتی معنی پر دلالت کرتا ہے جب دونوں کے درمیان اس اعتبار سے فرق ہے تو صفت مشبہ میں الف ولام کو اسم فاعل کی طرح اسمی قرار دینا صحیح نہیں، ھذا ھو الاصح ۱۲۔

☆(۲) میں کسی کمینہ آدمی کے پاس سے گزرتا ہوں، جو مجھے گالی دیتا ہے، تو میں اس سے کوئی تعرض نہیں کرتا اور وہاں سے گذرتا ہوں اور دل میں کہتا ہوں کہ وہ مجھے گالیاں نہیں دے رہا، بلکہ کسی اور آدمی کو کہہ رہا ہے ۱۲۔

☆(۳) یاد رہے، کہ " اللئیم " پر الف ولام زائدہ اس وقت ہوگا جبکہ جملہ کو " اللئیم " کی صفت بنائیں، ورنہ "اللئیم " کو ذوالحال بنا کر بعد والے جملہ کو حال بنائیں گے، تو پھر الف ولام غیر زائدہ تعریف کے لئے ہوگا اس لئے کہ ذوالحال اکثر معرفہ ہوتا ہے اور حال ہمیشہ نکرہ ہوتا ہے ۱۲۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

الف ولام زائدہ کی دو قسمیں ہیں (۱) لازم الکلمہ (۲) غیر لازم الکلمہ۔

الف ولام لازم:- وہ ہے، جو کلمہ کا جزء ہو جانے کی وجہ سے کلمہ کے لئے لازم ہو گیا ہو اور **غیر لازم:**- وہ ہے جو کلمہ کے لئے لازم نہ ہو، پھر لازم اور غیر لازم دونوں میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) الف ولام زائدہ لازم عوضی (۲) الف ولام زائدہ لازم غیر عوضی (۳) الف ولام زائدہ غیر لازم عوضی (۴) الف ولام زائدہ غیر لازم غیر عوضی۔

(۱) الف ولام زائدہ لازم عوضی:- وہ ہے، جو زائدہ ہو اور کلمہ کے لئے لازم ہو، اور کسی کے عوض میں لایا گیا ہو، جیسے "اللہ" میں الف ولام زائدہ ہے، اس لئے کہ علمیت کی وجہ سے تعریف حاصل ہو جاتی ہے، تو الف ولام سے تعریف کا فائدہ نہیں ہوتا، اور لازم ہے کلمہ کا جزء ہونے کی وجہ سے اور عوضی ہے "اِلٰہٌ" کے ہمزہ محذوفہ کے عوض میں آنے کی وجہ سے۔

(۲) الف ولام زائدہ لازم غیر عوضی:- وہ ہے، جو زائدہ ہو کلمہ کے لئے لازم ہو، اور کسی کے عوض میں نہ لایا گیا ہو، جیسے "النَّجمُ، الصَّعق[1] اور الثُّریَا" ان تینوں میں الف ولام زائدہ ہوگا، جبکہ یہ تینوں علم ہوں، اس لئے کہ علم کی وجہ سے تعریف حاصل ہو جاتی ہے، اور لازم ہے کلمہ کا جزء ہونے کی وجہ سے اور غیر عوضی ہے کسی کے عوض میں نہ آنے کی وجہ سے۔

(۳) الف ولام زائدہ غیر لازم عوضی:- وہ ہے، جو زائدہ ہو اور کلمہ کا جزء ہونے کی وجہ سے لازم نہ ہو، اور کسی کے عوض میں آیا ہو، جیسے "یَا اَیُّھَا النَّاسُ" میں الف ولام زائدہ ہے، حرفِ نداء **(مستلزم للتعریف)** کے بعد ہونے کی وجہ سے غیر لازم ہے کلمہ کا جزء نہ ہونے کی وجہ سے، اور عوضی ہے (النَّاسُ اصل میں اُنَاسٌ ہے) ہمزہ کو حذف کر کے اسکے عوض میں الف ولام آنے کی وجہ سے۔

(۴) الف ولام زائدہ غیر لازم غیر عوضی:- وہ ہے، جو زائدہ ہو اور کلمہ کا جزء نہ ہونیکی وجہ سے لازم نہ ہو، اور کسی کے عوض میں بھی نہ آیا ہو، جیسے "یا ایُّها الغُلامَانِ الذانِ فَرَّا" میں الف ولام زائدہ ہے حرف نداء **(مستلزم للتعریف)** کے بعد واقع ہونے کی وجہ سے غیر لازم ہے کلمہ کا جزء نہ ہونیکی وجہ سے اور غیر عوضی ہے کسی کے عوض میں نہ آنے کی وجہ سے۔

☆(۱) "الصعقُ" کہتے ہیں سخت قسم کی آواز کو پھر یہ نام پڑ گیا خُویلد بن نُفیل کا اسکی وجہ کے متعلق کہا جاتا ہے، کہ اسنے کھانا پکایا تھا اور ہوا نے اسکی ہانڈی الٹ دی تھی تو اسنے ہوا کو لعن طعن کی اور برا بھلا کہا تو اللہ تعالی نے اسپر صاعقہ بھیج کر ہلاک کر دیا اور الثُّرَیّا تصغیر ہے ثَرْویٰ کی ثَرْویٰ مؤنث ہے ثَرْوَانُ کا اور ثَرْویٰ اس عورت کو کہتے ہیں جو مالدار ہو، پھر بعد میں ایک مخصوص ستارے کا نام ہو گیا۔ ۱۲ حاوی۔



☆☆☆☆☆☆☆☆☆

الف ولام غیر زائدہ ÷ وہ ہے، جو کسی اسم پر داخل ہو کر تعریف کا فائدہ دیتا ہو، جیسے "الکتاب" اور "القلم" وغیرہما۔

الف ولام غیر زائدہ کی چار قسمیں ہیں (۱) جنسی (۲) استغراقی (۳) عہد خارجی (۴) عہد ذہنی۔

(۱) الف ولام جنسی ÷ وہ ہے، جس کے مدخول سے جنس یعنی ماہیت اور حقیقت مراد ہو، اور افراد کا لحاظ نہ ہو، جیسے "الرَّجلُ خیرٌ من المراۃِ"[1]، یعنی جنس مرد جنس عورت سے بہتر ہے۔

الف ولام جنسی کو جنسی اس لئے کہتے ہیں کہ اسکے ذریعہ شیئ کی حقیقت کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے، (اور ظاہر بات ہے کہ شیئ کی حقیقت جنس ہے) تو مشار الیہ کے اعتبار سے اس الف ولام کو جنسی کہہ دیا گیا ہے، اس لئے الف ولام جنسی کو "لام الحقیقۃ" اور "لام الماھیۃ" بھی کہتے ہیں۔

(۲) الف ولام استغراقی ÷ وہ ہے، جس کے مدخول سے تمام افراد مراد ہوں، جیسے "انَّ الانسانَ لفی خُسرٍ" میں "الانسان" پر الف ولام استغراقی ہے، یعنی انسان کے تمام افراد خسارہ اور ٹوٹے میں ہیں، اس لئے کہ اس میں انسان کے تمام افراد مراد ہیں، جس پر استثناء "الا الذین آمنوا" (بجزان لوگوں کے جو ایمان لائے) قرینہ ہے، کہ استثناء کل اور امور متعددہ سے ہوتا ہے، اور الف ولام عہد خارجی اور عہد ذہنی میں تعدد نہیں ہوتا، اسلئے الف ولام عہد خارجی اور ذہنی مراد نہیں لے سکتے۔

اور نہ الف ولام جنسی مراد لے سکتے ہیں، اس لئے کہ الف ولام جنسی میں اشخاص اور افراد کا لحاظ کئے بغیر حقیقت خالصہ کا لحاظ ہوتا ہے، اور حقیقت خالصہ سے استثناء صحیح نہیں۔

الف ولام استغراقی اس لئے کہتے ہیں، کہ استغراق کے معنی ہیں، گیر لینا اور یہ الف ولام جب کسی اسم پر داخل ہوتا ہے، تو اس کے مدخول کے تمام افراد کو گیر لیتا ہے۔

(۳) الف ولام عہد خارجی:- وہ ہے، جس کے مدخول سے (متکلم اور مخاطب کے درمیان خارج میں) بعض مخصوص اور متعین افراد مراد ہوں، جیسے فعصٰی فرعونُ الرسولَ.

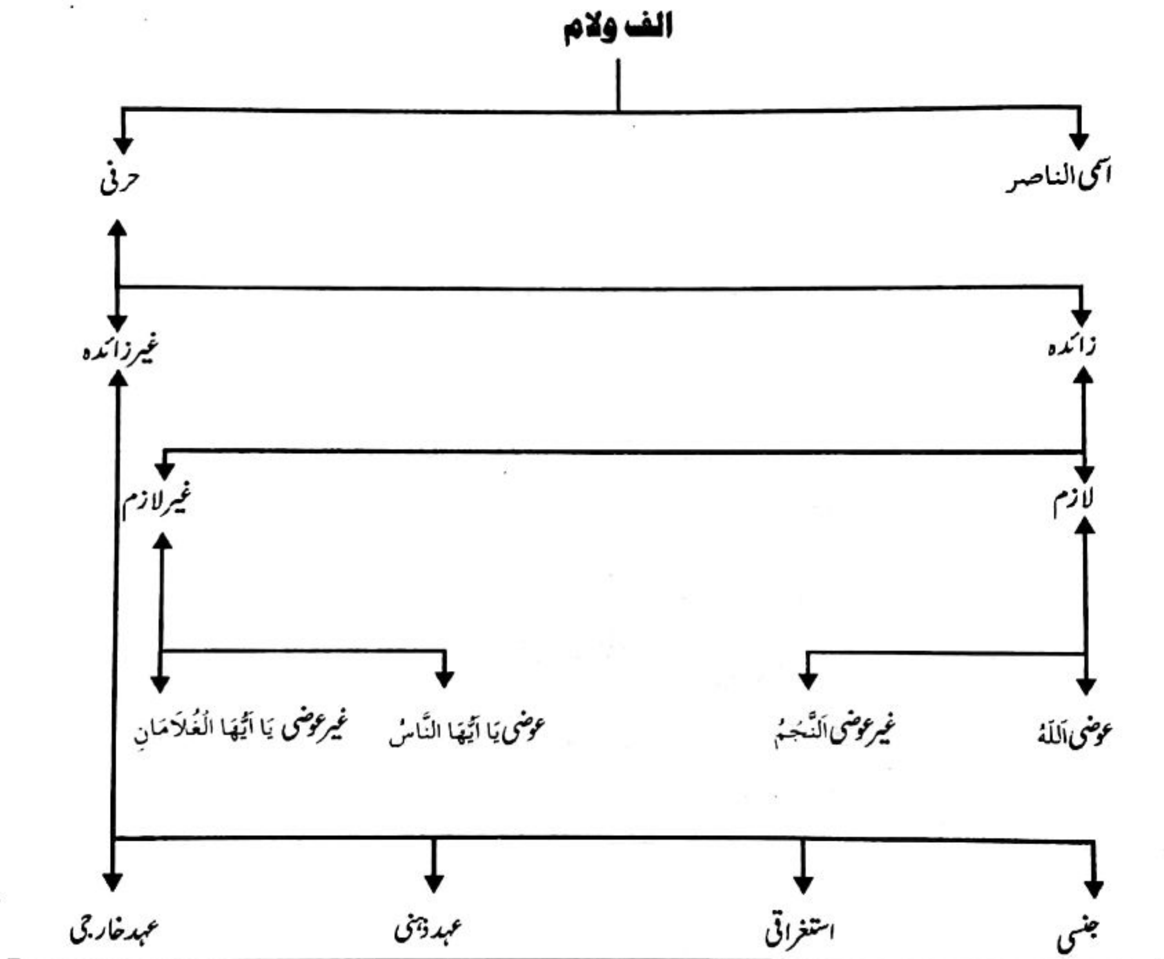
☆[1] اس مثال میں الف ولام استغراقی مانکر یہ کہنا صحیح نہیں کہ مرد کے تمام افراد عورت کے تمام افراد سے بہتر ہیں، اسلئے کہ واقع کے خلاف ہے، کہ بہت سی عورتیں مردوں سے بہتر ہیں جیسے صحابیات یقیناً ہم سے بہتر ہیں، اسی طرح مثال مذکور میں الف ولام عہد خارجی مراد لینا بھی صحیح نہیں، اسلئے کہ اس صورت میں واحد معلوم کی طرف اشارہ ہوگا، جو مقام کے مناسب نہیں اور قائل کا یہ منشأ بھی نہیں اور نہ عہد ذہنی مراد لینا صحیح ہے اسلئے کہ الف ولام عہد ذہنی کا مدخول نکرہ ہوتا ہے تو محکوم علیہ مجہول ہوگا، جس پر خبر کو محمول کرنا صحیح نہیں ۱۲۔



☆☆☆☆☆☆☆

میں "الرسول" [۱] پر الف ولام عہد خارجی ہے، جس سے فرد مخصوص (حضرت موسیٰ علیہ السلام) مراد ہیں، اس الف ولام کو عہد خارجی اسلئے کہتے ہیں، کہ اس کے مدخول سے امر خارج کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

(۴) الف ولام عہد ذہنی:- وہ ہے، جسکے مدخول سے غیر معین فرد مراد ہو، جیسے "فأخاف ان یأکلہ الذئبُ" میں "الذئب" [۲] پر الف ولام عہد ذہنی ہے، جو حضرت یعقوب علیہ السلام کے ذہن میں ہے، لیکن خارج میں وہ متعین نہیں، اس الف ولام کو عہد ذہنی اسلئے کہتے ہیں، کہ اسکے مدخول سے امر ذہنی کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔



☆ (۱) "الرسول" میں الف ولام جنسی نہیں، اسلئے کہ فرعون کی نافرمانی کا تعلق فرد متعین حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ ہے، جنس رسول سے نہیں، اور استغراقی بھی نہیں، اسلئے کہ فرعون نے اپنے زمانہ میں تمام رسولوں کی تکذیب نہیں کی، اور عہد ذہنی بھی نہیں، اس لئے کہ عہد ذہنی میں غیر معلوم فرد ہوتا ہے، اور فرعون کی نافرمانی حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ خاص ہے ۱۲

☆ (۲) "الذئب" پر الف ولام جنسی نہیں، اسلئے کہ "اکل" کا تعلق اشخاص اور افراد کے ساتھ ہوتا ہے، حقیقت کے ساتھ نہیں ہوتا، استغراقی بھی نہیں، اسلئے کہ تمام بھیڑیوں کا حضرت یوسف علیہ السلام کے کھانے پر جمع ہوجانا محال ہے، اور خارجی بھی نہیں، اسلئے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کو کھانے والا بھیڑیا خارج میں متعین نہیں ۱۲

☆☆☆☆☆☆☆☆☆

﴿الکلمۃ پر الف ولام کونسا ہے ؟﴾

" الـکـلــمۃ" پر الف ولام اسمی نہیں اس لئے کہ اسمی تو اسم فاعل اور اسم مفعول پر داخل ہوتا ہے اور "الکلمۃ" نہ تو اسم فاعل ہے نہ اسم مفعول، معلوم ہوا، کہ اس پر الف ولام اسمی نہیں بلکہ حرفی ہے۔

اب حرفی کی دو قسموں میں سے زائدہ بھی نہیں، اس لئے کہ اگر اس پر الف ولام زائدہ قرار دیں، تو مبتداء کا نکرہ ہونا لازم آئے گا، حالانکہ مبتداء میں اصل معرفہ ہونا ہے، معلوم ہوا، کہ اس پر الف ولام غیر زائدہ ہے۔

اب غیر زائدہ کی چار قسموں میں سے استغراقی بھی نہیں ہوسکتا، اسلئے کہ استغراقی میں مدخول کے تمام افراد کے احاطہ کا لحاظ ہوتا ہے اور اس مقام پر مصنفؒ "کـلمہ" کی تعریف کرنی ہے، اور تعریف شیئ کی حقیقت اور ماہیت کی ہوتی ہے، افراد کی تعریف نہیں ہوتی۔

اسی طرح یہاں پر الف ولام عہد ذہنی بھی نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ عہد ذہنی کا مدخول نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے، تو مبتداء کا نکرہ ہونا لازم آئے گا، حالانکہ مبتداء میں اصل معرفہ ہونا ہے، معلوم ہوا کہ اس پر الف ولام یا تو جنسی ہے یا عہد خارجی۔

چنانچہ اکثر شارحین نے یہاں پر الف ولام جنسی قرار دیا ہے، اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ تعریف شیئ کی حقیقت اور ماہیت کی ہوتی ہے، اور بعض شارحین نے "الکلمۃ" پر الف ولام عہد خارجی قرار دیا ہے جس سے مخصوص کلمہ مراد ہے، جس کو نحویوں کی اصطلاح میں کلمہ کہتے ہیں۔

﴿الکلمۃ کی تاء﴾

" الکلمۃ "میں تیسرا جزء "تاء" ہے، "تاء" کے متعلق پوری تفصیل انشاء اللہ تعالی مؤنث کی بحث میں بیان کریں گے، اس جگہ مقام کی مناسبت سے مختصراً سمجھئے کہ "تاء" وحدت کے لئے ہے۔

اس پر سوال یہ ہوتا ہے کہ "الکلمۃ" میں الف ولام جنسی عمومیت کا تقاضہ کرتا ہے اور "تاء" وحدت خصوصیت کا تقاضہ کرتی ہے، تو کیسے ممکن ہوگا، کہ "الکلمۃ" میں عمومیت بھی ہو، اور خصوصیت بھی ہو ؟

شارحین نے اسکا جواب یہ دیا ہے کہ وحدت کی چار قسمیں ہیں، وحدتِ جنسی، وحدتِ نوعی، وحدتِ صنفی اور وحدتِ فردی ان چاروں میں سے صرف وحدت فردی عمومیت کے منافی ہے، اور وہ یہاں مراد نہیں۔

تو الف ولام کو جنسی اور تـاء کو وحدت کی پہلی تین قسموں میں سے کسی ایک قسم کو مراد لینے میں کوئی منافات نہیں، اسی وجہ سے جنس اور وحدت دونوں میں سے ہر ایک کا ایک دوسرے پر حمل درست ہے، جیسے ھـذا الـجِنسُ واحِدٌ اور ھٰذا الواحدُ جِنسٌ۔

لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًی مُفْرَدٍ.

اب جبکہ ''الکلمة''میں ''تاء ''وحدت کے لئے ہوگی، تو کلمۂ نحویہ کی تخصیص ہوگئی، اور کلمۂ لغویہ اور کلمۂ شہادت وغیرہما خارج ہوگئے، اب مطلب یہ ہوگا، کہ جنسِ کلمہ اور ماہیتِ کلمہ نحویوں کے نزدیک وہ لفظ ہے، جو مفرد معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو۔

﴿کلمہ کی تعریف﴾

''کلمةٌ'' کے لغوی معنی ہیں، ایک بات[1] چاہے مفید ہو یا غیر مفید، جیسے زیدٌ۔

آگے مصنف کلمہ کی اصطلاحی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں '' لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًی مُفْرَدٍ''، یعنی کلمہ:- وہ لفظ ہے، جس کو مفرد معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو۔

''الکلمة'' مبتداء ہے اور '' لفظ'' موصوف اپنے مابعد صفت سے مل کر خبر ہے، اس پر سوال ہوتا ہے کہ ''الکلمة''مبتداء مؤنث ہے، اور ''لفظ'' خبر مذکر ہے، حالانکہ مبتداء اور خبر کے درمیان تذکیر و تانیث کے اعتبار سے مطابقت ضروری ہے، اس لئے مناسب تھا، کہ ''لَفظَةٌ'' کہتے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مبتداء اور خبر کے درمیان مطابقت ضروری ہونے کے لئے کچھ شرائط[2] ہیں، ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ خبر مشتق ہو، اگر خبر مشتق ہو، تو مبتداء اور خبر کے درمیان مطابقت واجب اور ضروری ہے، جیسے زیدٌ عالمٌ اور عائشةُ عالمةٌ۔

اگر خبر مصدر ہو، تو دونوں کے درمیان مطابقت ضروری نہیں، جیسے الرَّجلُ صَومٌ ، الرَّجلانِ صومٌ ، الرِّجالُ صَومٌ اور المرأةُ صَومٌ، اسی طرح یہاں پر بھی ''لَفظٌ ''خبر مصدر ہے، اس لئے مطابقت ضروری نہیں۔

☆(۱) یاد رہے، کہ مجازاً مفید جملہ کو بھی کلمہ کہتے ہیں، جیسے ''کلمة الله هي العليا'' میں کلمہ سے مراد ''لاَ الٰهَ الاَّ اللّٰه '' ہے، اور کبھی قصیدہ اور مفید شعر کو بھی کلمہ کہتے ہیں، جیسے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا فرمان ''اَصدَقُ کلمةٍ قَالَهَا شَاعِرٌ کَلمةُ لَبِيدٍ اَلاَ کُلُّ شَيئٍ مَا خَلاَ اللّٰه بَاطِلٌ ''اس حدیث پاک میں پورے مفید شعر کو کلمہ کہا گیا ہے۱۲۔

☆(۲) یاد رہے، کہ مبتداء اور خبر کے درمیان مطابقت واجب ہونے کے لئے چار شرطیں ہیں، ایک شرط وہ ہے، جو اوپر ذکر ہوئی، دوسری شرط یہ ہے، کہ مبتداء اور خبر دونوں اسم ظاہر ہوں، جیسے زیدٌ عالمٌ اگر دونوں میں سے ایک ضمیر ہو، تو مطابقت واجب نہیں جیسے ''وهي ثعبان مبين ''میں '' هي ''مبتداء مؤنث ہے، اور ''ثعبان''خبر مذکر، تیسری شرط یہ ہے، کہ خبر وہ صفت نہ ہو، جس میں مذکر اور مؤنث برابر ہوتے ہیں، جیسے ''الصلوة خير من النوم'' میں الصلوة مبتداء مؤنث ہے اور خبر مذکر ہے، اسلئے کہ اسم تفضیل مستعمل بمن میں مذکر اور مؤنث برابر ہیں، چوتھی شرط یہ ہے، کہ خبر ان صفات میں سے نہ ہو، جو مؤنث کیلئے خاص ہے جیسے ''المرأة حائض ''میں'' المرأة'' مبتداء مؤنث ہے، اور '' حائض'' خبر مذکر ہے، اس لئے کہ ''حائض'' کی صفت مؤنث کے ساتھ خاص ہے۱۲۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

﴿فوائد قیود﴾

کلمہ کی تعریف میں "لفظٌ" جنس اور ما بہ الاشتراک کی حیثیت سے ہے، یعنی کلمہ میں ہر قسم کا لفظ داخل ہے، چاہے وہ لفظ موضوع ہو یا مہمل، مفرد ہو یا مرکب۔

البتہ "لَفْظٌ" کی قید سے دوالِ اربعہ (خطوط[1]، عقود، نصب اور اشارات) خارج ہوگئے، اس لئے کہ دوالِ اربعہ اگرچہ مخصوص مدلولات پر دلالت کرتے ہیں، مگر ان میں دلالت کرنے والا لفظ نہیں ہوتا۔

﴿لفظ کے لغوی اور اصطلاحی معنی﴾

"لفظ" کے لغوی معنی ہیں پھینکنا، اور ڈالنا، اب چاہے منہ سے پھینکنا ہو یا غیر منہ سے، اسی طرح جس چیز کو پھینکا جاوے وہ لفظ ہو یا غیر لفظ اس اعتبار سے کل چار صورتیں ہو جاتی ہیں۔

ایک صورت یہ ہے کہ لفظ کو منہ سے پھینکا جائے، جیسے زید، عمرو، بکر وغیرہا کا تکلم کرنا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ غیر لفظ کو منہ سے پھینکا جاوے، جیسے "اَکَلْتُ التَّمرةَ وَلفظتُ النَّواةَ" میں نے کھجور کھائی اور گھٹلی پھینک دی۔

تیسری صورت یہ ہے، کہ غیر لفظ کو غیر منہ سے پھینکا جاوے، جیسے "لَفِظَتِ الرَّحٰی الدَّقِیقَ" یعنی چکی نے آٹا پھینکا۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ لفظ کو غیر منہ سے پھینکا جاوے، اسکی کوئی صورت نہیں، مگر یہ کہ کمپیوٹر اور ٹیپ ریکارڈ میں سی۔ڈی، اور کیسیٹ کو مراد لیا جاوے۔

اصطلاح میں "لفظٌ کہتے ہیں "مایَتَلَفَّظُ[2] بِہٖ الانسانُ حقیقَةً کانَ اَوْ حُکمًا مهملاً کانَ

☆(۱) خُطُوطٌ جمع ہے خَطٌّ کی، کتابوں میں متن، شرح اور حاشیہ میں سے ہر ایک کو دوسرے سے الگ کرنے کیلئے جو خطوط کھینچے جاتے ہیں وہ متن، شرح اور حاشیہ میں سے ہر ایک کو دوسرے سے ممتاز کرنے پر دال ہیں، عُقودٌ جمع ہے عَقدٌ کی جسکے لغوی معنی ہیں گرہ لگانا، اور عَقدُ الانامِل ایک مستقل فن ہے، جسکا ہر عقد مخصوص عدد پر دلالت کرتا ہے واضع نے ہر عقد کو مستقل عدد پر دلالت کرنے کے لئے لئے وضع کیا ہے، نُصُبٌ جمع ہے نَصِیبَۃٌ کی (جیسے صَحِیفَۃٌ کی جمع صُحُفٌ) جسکے لغوی معنی ہیں کھڑی کی ہوئی چیز ریل کی سڑک وغیرہ کی دونوں طرف لوہا وغیرہ جو چیز گاڑھی گئی ہے، وہ دال ہے، کہ وہاں تک ریلوے کی جگہ ہے، اور اشارات جمع ہے اشارۃ کی، انسان کے اشاروں میں سے کچھ اشارے اثبات پر دال ہیں، اور کچھ نفی پر، ان چاروں میں سے ایک بھی لفظ کے قبیل سے نہیں، لیکن مذکورہ مدلولات کیلئے ان چاروں کو واضع نے وضع کیا ہے ۱۲۔

☆(۲) یاد رہے، کہ لفظ خاص ہے اسی کو کہا جائیگا جو منہ سے نکلے، اس وجہ سے "لَفظُ اللہِ" کہنا صحیح نہیں اسلئے کہ باری تعالی اجسام سے منزہ اور پاک ہیں البتہ کَلامُ اللہِ کہا جائے گا ۱۲

☆☆☆☆☆☆☆☆

اَوْ مَوضُوعاً مفردًا کان او مرکبًا" کو یعنی اصطلاح میں لفظ:- وہ ہے، جسکا انسان تلفظ کرے چاہے حقیقۃ ہو (جیسے زید) یا حکماً ہو (جیسے ضمائر مستترہ) مہمل ہو (جیسے پانی وانی اور قلم ولم میں وانی اور ولم مہمل لفظ ہیں) یا موضوع ہو (جیسے پانی اور قلم) مفرد ہو (جیسے پانی اور قلم) یا مرکب ہو، جیسے اَلْقَلَمُ جَیِّدٌ۔

اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ یہاں پر "لَفظٌ" مصدر، مَلْفُوظٌ اسم مفعول کے معنی میں ہیں۔

آگے مصنفؒ فصل اور مابہ الامتیاز کی حیثیت رکھنے والی قیودات کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "وُضِعَ"، یعنی کلمہ وہ لفظ ہے، جس کو وضع کیا گیا ہو۔

اس قید سے مصنفؒ نے الفاظِ مہملہ اور وہ الفاظ جو طبیعت کے اقتضاء کی وجہ سے کسی چیز پر دلالت کرتے ہیں خارج کر دیا، جیسے قلم ولم میں ولم مہمل لفظ ہے اور اُخ اُخ یہ الفاظ طبیعت کے اقتضاء کی وجہ سے سینے کے درد اور تکلیف پر دلالت کرتے ہیں، واضع کی وضع کا اسمیں کوئی دخل نہیں۔

﴿وضع کے لغوی اور اصطلاحی معنی﴾

"وُضِعَ"، وَضْعٌ سے ماضی مجہول کا صیغہ ہے وضع کے لغوی معنی ہیں رکھنا، اور اصطلاحی معنی ہیں ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ اس طرح خاص کرنا، کہ جب پہلی چیز (موضوع اور مخصص) کا اطلاق [1] یا احساس کیا جاوے تو دوسری چیز (موضوع لہ اور مخصص لہ) خود بخود سمجھ میں آجاوے، جیسے لفظ زید ذات زید کے ساتھ اس طرح خاص ہے کہ جب بھی لفظ زید سنتے ہیں، تو فوراً ذات زید سمجھ میں آجاتی ہے۔

پھر "لِمَعْنیً" کی قید لگا کر حروف [2] ہجاء الف، باء اور تاء وغیرہا کو خارج کر دیا، اسلئے کہ یہ حروف ترکیب کیلئے وضع کئے گئے ہیں، معنی کیلئے وضع نہیں ہوئے۔

☆(۱) وضع کی تعریف میں اطلاق اور احساس کے الفاظ لا کر وضع کی دو قسموں کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے، اطلاق سے وضع لفظی کی طرف اشارہ ہے جیسے الفاظ کی وضع اپنے معانی کیلئے اور احساس سے وضع غیر لفظی کی طرف اشارہ ہے جیسے دوال اربعہ کی وضع اپنے مدلولات کے لئے۔۱۲

☆(۲) ایک بات یاد رہے، کہ جب حروف کو انکے اسماء کے ساتھ شمار کریں مثلاً کہیں الباء التاء وغیرھما تو ان کو حروف ہجاء کہتے ہیں، اور جب وہ کسی کلمہ کا جزء ہو، جیسے ضَرَبَ میں باء وغیرہ تو انکو حروف مبانی کہتے ہیں، اور جب ان کے کوئی معنی ہوں، جیسے مَرَرْتُ بِزَیْدٍ میں باء تو انکو حروف معانی کہتے ہیں۱۲۔

☆☆☆☆☆☆☆

﴿معنی کے لغوی اور اصطلاحی معنی﴾

عَـنٰـی، یَعْنِی باب ضرب سے مصدر عِـنَـایَۃٌ جس کے معنی ہیں مراد لینا، قصد کرنا اسی سے ہے معنًی بروزن مَفْعَلٌ۔

اب آیا معنٰی کونسا صیغہ ہے؟ اس بارے میں مختلف اقوال ہیں، ایک قول یہ ہے کہ اسم مکان ہے، یعنی قصد کرنیکی جگہ، دوسرا قول یہ ہے کہ مصدر میمی ہے، یعنی قصد کرنا۔

سوال یہ ہوتا ہے کہ ان دونوں قولوں کے مطابق کلمہ کی تعریف صحیح نہیں ہوگی، اگر اسم مکان ہو تو ترجمہ یہ ہوگا، کہ کلمہ ÷ ایسا لفظ ہے، جو وضع کیا ہو قصد کی جگہ کیلئے، اور اگر مصدر میمی ہو تو ترجمہ یہ ہوگا، کہ کلمہ ÷ ایسا لفظ ہے، جو وضع کیا گیا ہو قصد کرنے کے لئے اور یہ دونوں معنی صحیح نہیں؟۔

ملا جامی نے اسکا جواب یہ دیا ہے کہ "مـعـنًـی" چاہے اسم مکان ہو یا مصدر میمی، دونوں صورتوں میں "مَـفْـعُولٌ" کے معنی میں ہے، اسلئے کہ جب ظروف اور مصادر کا استعمال اپنے اصلی معنی میں متعذر اور دشوار ہوتا ہے، تو تاٴ ویل کی حاجت پڑتی ہے، اسلئے یہاں پر "مَـفْـعُـولٌ" کے معنی میں لے کر تاٴ ویل کی گئی ہے، جیسے مَشْرَبٌ عَذْبٌ میں مَشْرَبٌ بمعنی مَشْرُوْبٌ ہے، یعنی جس چیز کو پیا جارہا ہے وہ شیریں ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ "معنًی" کا صیغہ "مَـعْنِیٌّ" اسم مفعول کا مخفف ہے، کہ اصل میں "مَعْنُوْیٌ" واوٴ اور یاء ایک کلمہ میں جمع ہوئے، ان میں سے پہلا ساکن ہے، تو واوٴ کو یاء سے بدلکر یاء کا یاء میں ادغام کردیا "مَعْنُیٌّ" ہوا، پھر یاء کی مناسبت سے نون کے ضمہ کو کسرہ سے بدل دیا "مَعْنِیٌّ" ہوا، پھر خلاف قیاس تخفیفا پہلی یاء کو حذف کردیا اور نون کے کسرہ کو فتحہ سے بدلدیا "مَـعْـنَـیٌ" ہوا، پھر یاء متحرک ماقبل مفتوح ہونیکی وجہ سے یاء کو الف سے بدل دیا۔

اب اگر معرف باللام ہو، تو، اس کو پڑھیں گے "المعنٰی" اور اگر مجرد عن اللام ہو، تو تنوین اور الف دوساکن جمع ہونیکی وجہ سے الف کو حذف کر کے "معنًی" پڑھیں گے۔

الغرض "معنًی" یا تو اسم مفعول ہے، یا اسم مفعول کے معنی میں ہے، یعنی جسکو مراد لیا جاوے چونکہ لفظ سے وہ معنی مراد لئے جاتے ہیں، اس اعتبار سے اسکو معنًی کہتے ہیں، اور لفظ سے اس معنی کا قصد کیا جاتا ہے، اس اعتبار سے اسکو مقصود کہتے ہیں، اور لفظ سے وہ معنی سمجھ میں آتے ہیں، اس اعتبار سے اسکو مفہوم کہتے ہیں، اور



☆☆☆☆☆☆☆☆

لفظ اس معنیٰ پر دلالت کرتا ہے، اس اعتبار سے اسکو مدلول کہتے ہیں۔

آگے مصنفؒ نے "مفرَدٌ" کی قید لگا کر مرکبات[1] کو نکالدیا، چاہے وہ مرکبات تامہ ہوں، جیسے زیدٌ قائمٌ یا مرکبات ناقصہ ہوں، جیسے کتابُ زیدٍ اسلئے کہ ان دونوں میں لفظ کا جزء معنیٰ کے جزء پر دلالت کرتا ہے اور مفرد:- وہ ہے جس میں لفظ کا جزء معنیٰ کے جزء پر دلالت نہ کرتا ہو۔

﴿مفرد پر اعراب ثلاثه﴾

"مُفْرَدٍ" میں اعراب کے اعتبار سے تینوں احتمال ہیں، اگر مفردٍ مجرور ہو، تو یہ معنًی کی صفت ہوگی اور معنًی موصوف چونکہ لام حرف جارہ کی وجہ سے مجرور ہے، تو اسکی صفت مفردٍ بھی مجرور ہوگی، اس صورت میں کلمہ کی تعریف یہ ہوگی، کہ کلمہ:- وہ لفظ ہے جسکو مفرد معنیٰ کیلئے وضع کیا گیا ہو۔

اگر مفردٌ مرفوع ہو، تو یہ لفظٌ کی دوسری صفت ہوگی، پہلی صفت "وُضِعَ لِمَعنًی" اور دوسری صفت "مفردٌ" ہوگی، اور لفظٌ چونکہ خبر ہونیکی وجہ سے مرفوع ہے، تو اسکی صفت بھی مرفوع ہوگی، اس صورت میں کلمہ کی تعریف یہ ہوگی، کہ کلمہ:- وہ مفرد لفظ ہے، جسکو کسی معنیٰ کیلئے وضع کیا گیا ہو۔

اس صورت میں مصنفؒ پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ وہ لفظ کی پہلی صفت "وُضِعَ لِمعنًی" کو جملہ بفعل ماضی اور دوسری صفت "مفردٌ" کو مفرد لائے، اور دونوں صفتوں کو ایک طریقہ پر نہیں لائے اسکی کیا وجہ ہے؟ ملا جامیؒ نے اسکا یہ جواب دیا ہے کہ لفظ کی پہلی صفت کو جملہ بفعل ماضی اور دوسری صفت کو مفرد لانے

☆(۱) اسی طرح الرَّجُلُ، قائِمةٌ اور بَصْرِیٌّ جیسی مثالیں جن میں لفظ کا جزء معنیٰ کے جزء پر دلالت کرتا ہے خارج ہوگئے، الرجل میں الف ولام معرفہ پر دلالت کرتا ہے اور رجل مرد ہونے پر دلالت کرتا ہے، قائمةٌ میں قائم دلالت کرتا ہے "من له القیام" (جسکے لئے قیام ثابت ہے) پر اور تاء، کلمہ کے مؤنث ہونے پر دلالت کرتی ہے، اور بصرِیٌّ میں بصرہ ایک شہر پر دلالت کرتا ہے، اور یاء، نسبت کے معنیٰ پر دلالت کرتی ہے، تو مفرد کی قید سے اگرچہ یہ الفاظ خارج ہوجاتے ہیں، اور انکا تجزیہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے، کہ یہ مرکب ہیں لیکن حقیقت میں عندالنحاۃ یہ الفاظ مفرد ہی ہیں، اسلئے کہ ان پر ایک ہی اعراب آتا ہے، اور ایک اعراب کا آنا لفظ کے مفرد ہونے پر اور اعراب کا تعدد لفظ کے مرکب ہونے پر دلالت کرتا ہے، اور عبد اللہ جیسی مثالیں جن میں ترکیب پائی جاتی ہے، اگر کسی کا علم ہو تو لفظ کا جزء معنیٰ کے جزء پر دلالت نہیں کرتا، اسلئے اسکو مفرد ہی کہا جائیگا لیکن عندالنحاۃ عبد اللہ جیسی مثالیں علم کی صورت میں بھی کلمہ کی تعریف میں داخل نہیں ہوگی، بلکہ انکو مرکب کہیں گے، اسلئے کہ ان میں ہر ہر جزء کا اعراب علاحدہ ہے ۱۲۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆

میں اس نکتہ کی طرف اشارہ ہے کہ معنی کیلئے وضع پہلے ہوتی ہے (جیسا کہ وُضِعَ ماضی مجہول سے سمجھا جاتا ہے) اور لفظ کا مفرد اور مرکب ہونا وضع کے بعد ہوتا ہے، اگر دونوں صفتوں کو جملہ بفعل ماضی، یا دونوں کو مفرد لاتے، تو یہ مقصد حاصل نہ ہوتا، اور اس نکتہ کی طرف اشارہ نہ ہوتا۔

اگر مفرداً منصوب[1] ہو تو حال ہونیکی وجہ سے منصوب ہوگا، لیکن کس سے حال واقع ہے؟ اسمیں دو احتمال ہیں۔

ایک احتمال یہ ہے، کہ وُضِعَ کی ضمیر ھو سے حال واقع ہے، اس صورت میں کلمہ کی تعریف یہ ہوگی، کہ کلمہ:- وہ لفظ ہے، جسکو افراد کی حالت میں کسی معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ معنًی سے حال واقع ہے، اس صورت میں کلمہ کی تعریف یہ ہوگی، کہ کلمہ وہ لفظ ہے، جسکو وضع کیا گیا ہو، کسی معنی کیلئے اس حال میں کہ وہ معنی مفرد ہو۔

حال بنانے کی صورت میں اعتراض یہ ہوتا ہے، کہ حال یا تو فاعل سے ہوتا ہے، یا مفعول بہ سے، اور وضع میں ضمیر ھُوَ نہ فاعل ہے نہ مفعول بہ بلکہ نائب فاعل ہے، اسی طرح دوسرے احتمال میں معنی نہ فاعل ہے نہ مفعول بہ، بلکہ مجرور ہے تو مفرداً کو ان سے حال بنانا کیسے صحیح ہوگا؟۔

اسکا جواب یہ ہے کہ نائب فاعل بھی حکماً فاعل ہے، بلکہ علامہ زمخشری تو اسکو حقیقۃً فاعل کہتے ہیں، اسی طرح معنًی بھی لام حرف جارہ کے واسطہ سے مفعول بہ ہے، لہذا اس سے حال واقع ہوسکتا ہے۔

ایک اعتراض یہ ہوتا ہے کہ مفرداً کو وُضِعَ کی ضمیر سے حال قرار دینا صحیح نہیں، اسلئے کہ حال اور عاملِ حال کا زمانہ ایک ہونا ضروری ہے، اور وُضِعَ (عامل) کا زمانہ مقدم ہے، اور افراد (حال) کا زمانہ مؤخر ہے؟

ملا جامی نے اسکا یہ جواب دیا ہے کہ وُضِعَ کو افراد پر جو تقدم ہے وہ ذاتی ہے، نہ کہ زمانی، اسلئے دونوں کا زمانہ ایک ہی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ تقدم ذاتی، مقارنت زمانی کے مخالف نہیں اسلئے کہ ذاتی کا مطلب یہ ہے کہ

☆ (۱) منصوب ہونے کی صورت میں اعتراض یہ ہوتا ہے، کہ دوزبر کی تنوین رسم الخط میں الف کے ساتھ ہوتی ہے، اور لفظ مفرد کے ساتھ الف نہیں ہے؟ اسکا جواب یہ ہے، کہ متأخرین کے نزدیک دوزبر کی تنوین کے ساتھ الف ضروری نہیں دوسرا جواب یہ ہے، کہ دوزبر کے ساتھ الف اس وقت لکھا جاتا ہے جبکہ اسپر دوسرے اعراب کا احتمال نہ ہو اور یہاں پر نصب کے ساتھ رفع اور جر کا بھی احتمال ہے ۱۲۔

وَهِیَ مُنۡحَصِرَةٌ فِیۡ ثَلَاثَةِ اَقۡسَامٍ ، اِسۡمٌ وَفِعۡلٌ وَحَرۡفٌ

مؤخر، مقدم کا محتاج ہو اور اسکے لئے علت تامہ ہو، اور وضع کا افراد سے یہی تعلق ہے، افراد محتاج ہے وضع کا، بغیر وضع کے کلمہ افراد اور ترکیب کے ساتھ متصف نہیں ہوسکتا، لیکن دونوں کے زمانہ میں تقدم اور تأخر نہیں، زمانہ دونوں کا ایک ہی ہے، جیسے حرکتِ ید اور حرکتِ قلم، کہ حرکتِ ید ذات کے اعتبار سے حرکتِ قلم پر مقدم ہے، لیکن زمانہ دونوں کا ایک ہے۔

﴿کلمہ کی تقسیم﴾

آگے مصنفؒ کلمہ کی تقسیم کرتے ہوئے فرماتے ہیں "وَھِی مُنحصِرَةٌ فی ثلاثَةِ اَقسامٍ اِسمٌ ! وفعلٌ وحرفٌ "یعنی وہ (کلمہ) تین قسموں میں منحصر ہے، اسم فعل اور حرف۔

سوال یہ ہوتا ہے کہ اسم فعل اور حرف میں عطف کی صورت میں یہ بات لازم آتی ہے، کہ کلمہ میں اسم فعل اور حرف تینوں ایک ساتھ ہوں، اسلئے کہ واؤ جمع کیلئے ہے، تو مررتُ بِزیدٍ پورا گویا کلمہ ہے، اسلئے کہ وہ اسم، فعل اور حرف ہے؟

اسکا جواب یہ ہے کہ یہ بات اسوقت لازم آتی، جبکہ تقسیم الشیئ الی اجزائه ہوتی، جیسے ہمارے مصنفؒ نے اپنی کتاب کو تین قسموں پر تقسیم کیا ہے "القِسمُ الاوّلُ فی الاِسمِ وَالثَّانی فِی الفِعلِ وَالثَّالِثُ فِی الحَرفِ" تو اس صورت میں تینوں قسمیں ملکر کتاب ہوگی اسلئے کہ اپنی کتاب کی تقسیم ان قسموں کی طرف تَقسیمُ الشَّیئِ الٰی اَجزائِه ہے۔

یہ بات اسم فعل اور حرف میں نہیں، اسلئے کہ یہاں پر تَقسیمُ الشیئِ الی جزئیاته ہے کہ اسم فعل او رحرف کلمہ کے جزئیات ہیں، اجزاء نہیں، تو اس صورت میں اسم فعل اور حرف ملکر ایک کلمہ نہیں، بلکہ ان میں سے ہر ایک قسم مستقل کلمہ ہے، جیسے "الحیوانُ انسانٌ وفرسٌ وبقرٌ " میں انسان فرس اور بقر ملکر حیوان نہیں، بلکہ ان میں سے ہر ایک حیوان ہے۔

☆(۱) اِسۡمٌ وَفِعۡلٌ وَحَرۡفٌ پر تینوں اعراب جائز ہیں، رفع کی صورت میں مبتداء محذوف کی خبر ہے، تقدیر عبارت اس طرح ہے "احدُ ھا اِسۡمٌ و ثانیھا فِعۡلٌ وثالثھا حرفٌ"، نصب کی صورت میں اسمًا مفعول بہ ہوگا اَعۡنِیۡ فعل محذوف کا اور فعلاً وحرفًا معطوف ہوں گے، اسماً پر تقدیر عبارت اس طرح ہوگی "اعنی اسما وفعلا وحرفا " اور جر کی صورت میں اسمٍ بدل ہوگا اقسامٍ سے اور فِعۡلٍ وَ حَرۡفٍ معطوف ہوں گے، اس صورت میں محذوف ماننے کی کوئی ضرورت نہیں اسی لئے جر والی صورت اولی اور بہتر ہے ۱۲۔

لِأَنَّهَا إِمَّا أَنْ لاتَدُلَّ عَلٰى مَعْنًى فِيْ نَفْسِهَا وَهُوَ الْحَرْفُ اَوْتَدُلَّ عَلٰى مَعْنًى فِيْ نَفْسِهَا وَيَقْتَرِنُ مَعْنٰهَا بِاَحَدِ الْأَزْمِنَةِ الثَّلَاثَةِ وَهُوَ الْفِعْلُ اَوْتَدُلَّ عَلٰى مَعْنًى فِيْ نَفْسِهَا وَلَمْ يَقْتَرِنْ مَعْنٰهَا بِهٖ وَهُوَ الْإِسْمُ.

پھر ایک بات یادر ہے کہ نحویوں کا یہ کہنا کہ واؤ جمع کے لئے ہے، اسکا یہ مطلب نہیں، کہ معطوف اور معطوف علیہ دونوں ایک ہیں، بلکہ اسکا مطلب یہ ہے کہ یاتو محکوم علیہ ہونے میں دونوں شریک ہوتے ہیں، جیسے "جاءَ زیدٌ و عمرٌو" یادونوں محکوم بہ ہونے میں شریک ہوتے ہیں، جیسے زَیْدٌ عَالِمٌ وَ فَاضِلٌ۔

﴿دلیل حصر[1]﴾

اوپر مصنفؒ نے دعویٰ کیا تھا، کہ کلمہ تین قسموں میں منحصر ہے، تو آگے مصنفؒ کلمہ کے تین قسموں میں منحصر ہونیکی دلیل بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں، "لِاَنَّهَا اِمَّا اَنْ لَاتَدلَّ علٰی معنًی فی نَفسِهَا وَھوَ الحَرفُ اَوْتدلَّ علی معنًی فی نَفسِهَا ویَقتَرنُ معنٰها باَحدِ الاَزْمنَةِ الثّلاثةِ وهوَ الفعلُ اَوْتدلَّ علٰی معنًی فی نفسِها ولَمْ یقترِنْ معنٰها بِهٖ وَھو اِلاسمُ" یعنی اسلئے کہ وہ کلمہ یاتو نہ دلالت کرتا ہو، ایسے معنی پر جواسکی ذات میں ہیں تو وہ حرف ہے، یاتو وہ کلمہ دلالت کرتا ہو ایسے معنی پر جواسکی ذات میں ہیں، اوراس کلمہ کا معنی تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ کے ساتھ مقترن اور ملنے والا ہوتو وہ فعل ہے یا تو وہ کلمہ دلالت کرتا ہوا یسے معنی پر جواسکی ذات میں ہیں، اوراس کلمہ کا معنی تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ کے ساتھ مقترن اور ملنے والا نہ ہو، تو وہ اسم ہے۔

اوپر والی تقسیم نفی اور اثبات کے درمیان دائر ہے، جسکو دلیل حصر کہتے ہیں، اور دلیل حصر کا مطلب یہ ہے کہ اس میں کمی اور زیادتی ممکن نہیں، چنانچہ کلمہ بھی ان تین قسموں ہی میں منحصر ہے، نہ تو ان میں کمی ممکن ہے نہ زیادتی۔

سوال یہ ہوتا ہے کہ مصنفؒ نے کلمہ کی تقسیم کرتے ہوئے پہلے اسم کو بیان کیا، پھر فعل کواور اخیر میں حرف کو بیان کیا تو دلیل حصر بیان کرتے ہوئے اسکے برعکس کیوں کیا؟۔

اسکا ایک جواب یہ ہے کہ حرف کے لغوی معنی طرف اور کنارہ کے ہیں، تو مصنفؒ نے ایک مرتبہ طرف انتہاء میں بیان کیا، اور دوسری مرتبہ طرف ابتداء میں۔

☆(۱) حَصْرٌ کے لغوی معنی ہیں روکنا، اسی لئے قلعہ کو بھی حِصَارٌ کہتے ہیں، اس لئے کہ وہ دشمن کو روکتا ہے، اور دلیلِ حصر کو دلیلِ حصر اس لئے کہتے ہیں کہ وہ غیر کو داخل ہونے سے روکنے کی دلیل ہوتی ہے۔۱۲

فَحَدُّ الْإِسْمِ كَلِمَةٌ تَدُلُّ عَلٰى معنًى فِيْ نَفْسِهَا غَيْرَ ُ مُقْتَرِنٍ بِأَحَدِ الْأَزْمِنَةِ الثَّلَاثَةِ ، أَعْنِي الْمَاضِيَ وَالْحَالَ وَالْإِسْتِقْبَالَ كَرَجُلٍ وَعِلْمٍ.

تقسیم کرتے ہوئے انتہاء میں بیان کیا، تاکہ معلوم ہو کہ اسکا رتبہ مؤخر ہے، اور دلیل حصر میں ابتداء میں بیان کیا، تاکہ قریب سے ابتداء ہو، اگر اسکے برعکس کرتے تو یہ فائدہ حاصل نہ ہوتا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ دلیل حصر میں حرف کو اسلئے مقدم کیا، کہ حرف عدمی ہے، یعنی جو معنیٰ مستقل پر دلالت نہ کرتا ہو، اور عدم، وجود پر مقدم ہوتا ہے۔

اور تقسیم میں فعل کو اسم سے مؤخر اسلئے کیا، تاکہ معلوم ہو کہ فعل کا رتبہ اسم سے مؤخر ہے، اور دلیل حصر میں فعل کو اسلئے مقدم کیا، کہ فعل کی تعریف وجودی ہے، اور اسم کی تعریف عدمی ہے اور اعدام کی معرفت انکے ملکات سے حاصل ہوتی ہے۔

﴿اسم کی تعریف﴾

آگے مصنفؒ اسم کی تعریف کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "فحدُّ [۱] الاسمِ كَلِمةٌ تَدلُّ علٰى معنًى فى نَفسِهَا غَيْرَ ُ [۲] مقترنٍ باحدِ الازمنةِ الثّلاثةِ اَعنِى المَاضِىَ وَالحَالَ والاستقبالَ" یعنی اسم کی تعریف یہ ہے، کہ اسم ÷ وہ کلمہ ہے، جو دلالت کرتا ہو، ایسے معنیٰ پر جو اس "کلمہ" کی ذات میں ہو (کلمہ کی ذات میں ہونیکا، مطلب یہ ہے کہ وہ کلمہ اس معنیٰ پر دوسرے کلمہ کو ملائے بغیر دلالت کرتا ہو) اور معنیٰ تینوں زمانوں (ماضی حال اور استقبال) میں سے کسی ایک زمانہ کے ساتھ مقترن نہ ہو، جیسے رَجلٌ عِلمٌ وغیرہما۔

سوال یہ ہوتا ہے کہ اوپر دلیل حصر میں جب اسم کی تعریف ہو چکی تو مصنفؒ نے دوبارہ اسکی تعریف کیوں کی؟

اسکا ایک جواب یہ ہے کہ اوپر دلیل حصر میں اگرچہ اسم کی تعریف ہو چکی تھی، لیکن وہ تعریف صراحۃً نہیں تھی،

☆ (۱) حد کے لغوی معنیٰ ہیں روکنا نحویوں کی اصطلاح میں حد سے مراد وہ تعریف ہے، جو جامع اور مانع ہو، یعنی وہ معرَّف کے تمام افراد کو جمع کرنے والی ہو، اور غیر کے افراد کو داخل ہونے سے روکنے والی ہو ۱۲۔

☆ (۲) غَیْرَ ُ پر تینوں اعراب جائز ہیں، غیر میں اصل تو یہ ہے، کہ اسپر جر پڑھا جاوے، معنیٰ کی صفت ثانیہ ہونیکی وجہ سے اور مبتداء محذوف کی خبر بنا کر رفع بھی جائز ہے، یعنی هو غيرُ مُقترِنٍ اور معنیٰ سے حال بنا کر نصب بھی جائز ہے، یعنی اس حال میں کہ وہ معنیٰ مقترن نہ ہو ۱۲۔

☆☆☆☆☆☆☆

اسلئے یہاں پر مصنفؒ نے اسکی تعریف صراحۃً کردی، تاکہ کماحقہ سمجھ میں آجاوے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اوپر مقصود اسم کی تعریف کرنا نہیں تھا، بلکہ وہاں پر مقصود دلیل حصر بیان کرنا تھا، جسکے ضمن میں اسم کی تعریف ہوگئی تھی، تو یہاں پر مقصد کے طور پر اسم کی تعریف کردی ہے۔

﴿فوائد قیود﴾

اسم کی تعریف میں کلمۃ کی قید جنس، اور ما بہ الاشتراک کی حیثیت سے ہے، جو اسم کے ساتھ فعل اور حرف کو بھی شامل ہے۔

اسکے بعد "تَدلُّ علٰی معنًی فی نَفسِهَا" کی قید فصلِ اول اور ما بہ الامتیاز کی حیثیت سے ہے، جس سے حرف کو نکالدیا، اسلئے کہ حرف "لاتَدلُّ علی معنًی فی نفسِها" ہے۔

اسکے بعد "غیرِ مُقترنٍ باحدِ الازمنةِ الثَّلاثةِ" کی قید فصلِ ثانی ہے، جس سے فعل کو نکالدیا، اسلئے کہ فعل مقترن باحد الازمنة الثلاثة ہے۔

﴿فعل کا معنیٰ مطابقی﴾

اولاً یاد رہے کہ فعل کا معنیٰ مطابقی تین چیزیں ہیں، زمانہ، معنی، اور نسبت الی الفاعل، ان میں سے دو (یعنی زمانہ اور نسبت الی الفاعل) غیر مستقل ہیں، اور ایک (یعنی معنی) مستقل ہے، تو دو معنوں میں غیر مستقل ہونے کی وجہ سے فعل کو بھی معنیٰ مطابقی کے اعتبار سے غیر مستقل کہا جائیگا، دوسری بات یہ ذہن نشین رہے کہ قاعدہ ہے، کہ جب کوئی لفظ مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے اسکا فرد کامل مراد ہوتا ہے۔

جب تمہیدی دونوں باتیں سمجھ میں آگئیں، تو اب اسم کی تعریف دیکھئے، کہ اسم وہ کلمہ ہے جو مستقل معنی پر دلالت کرے، تو اسم کی تعریف میں دلالت کا لفظ مطلق ہے، اور آپ منطق میں دلالت کی تین قسمیں (مطابقی، تضمنی اور التزامی) پڑھ چکے ہیں لیکن اوپر والے قاعدہ کے مطابق دلالت کا لفظ جب مطلق استعمال ہوا ہے، تو اس سے دلالت کا، فردِ کامل (دلالت مطابقی) مراد ہوگا، تضمنی اور التزامی مراد نہیں ہونگے۔

اس بنا پر اسم کی تعریف اب یہ ہوگی، کہ اسم ÷ وہ کلمہ ہے، جو دلالت مطابقی کے ساتھ مستقل معنی پر دلالت کرے، اس سے معلوم ہوا کہ اسم دلالت مطابقی کے اعتبار سے مستقل ہے، اور فعل دلالت مطابقی کے اعتبار سے غیر مستقل ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆

اگر یہ تمہیدات ذہن نشین ہوگئی، تو اب اعتراض یہ ہوگا، کہ اسم کی تعریف میں "تدل علی معنی" کی قید سے حرف کے ساتھ جب فعل بھی خارج ہو گیا تو "غیر مقترنٍ" کی قید لگانے کی کوئی ضرورت نہیں تو اسکے باوجود "غیر مقترن" کی قید کا اضافہ کیوں کیا؟۔

اسکا جواب یہ ہے کہ تعریف جنس اور فصل سے مرکب ہوتی ہے، اور بہتر یہ ہے کہ فصل بالکل واضح ہو، تا کہ ماعدا سے امتیاز کما حقہ ہو جاوے تو "تَـدلُّ عـلٰی معنًی" کی قید سے اگر چہ حرف کے ساتھ فعل کا بھی خروج ہو جاتا ہے، لیکن یہ بات بہت مخفی ہے، اسلئے مصنفؒ نے "غیرُ مُقترَنٍ" کی ایک علاحدہ قید کا اضافہ کر دیا، تا کہ فعل کا خروج واضح طور پر ہو جاوے، اور اسم اپنے ماعدہ سے کما حقہ ممتاز ہو جاوے۔

﴿ اسماء افعال میں زمانہ عارضی ھے ﴾

اسم کی تعریف پر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اسم کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں، اسلئے کہ اس سے اسماءِ افعال خارج ہو جاتے ہیں، کہ اسماء افعال کے معنی مقترن باحد الازمنة الثلاثة ہوتے ہیں؟

اسکا جواب یہ ہے کہ اسم کی تعریف میں عدمِ اقتران سے مراد وضع اول کے اعتبار سے غیر مقترن ہو، چاہے بعد میں مقترن ہو جاوے، اور اسمیں شک نہیں کہ اسماء افعال کے معانی میں وضع اول کے وقت [1] اقتران زمانہ نہیں تھا، بلکہ بعد میں استعمال کے وقت اقتران انکو عارض ہو گیا ہے۔

☆(۱) سوال یہ ہوتا ہے، کہ اسماءِ افعال کے معانی میں بوقتِ وضعِ اول زمانہ نہیں تھا، بعد میں استعمال کے وقت اقتران زمانہ عارض آ گیا، اسکی کیا دلیل ہے؟، اسکا جواب یہ ہے، کہ اسماء افعال کہ معانی میں بوقت استعمال زمانہ عارض آنے کی دلیل یہ ہے، کہ اسماء افعال استعمال کے وقت غیر سے منقول ہیں، اب کہاں سے منقول ہیں تو اسکی کئی صورتیں ہیں، ایک صورت یہ ہے، کہ مصادر سے منقول ہیں خواہ مصدر سے صراحۃً منقول ہو، (مثلاً رُوَیْدَ کا استعمال مصدر میں بھی ہوتا ہے، جیسے اَمهِـلهُـم رُویدًا میں رُوَیْدًا مصدر ہے) یا منقول غیر صریح ہو، یعنی اب مصدر میں استعمال نہ ہوتا ہو، جیسے هَیْهَـاتَ کا استعمال اگر چہ مصدر میں نہیں ہوتا، مگر یہ قَوقَاۃٌ کے وزن پر ہے جو قَوْقٰی کا مصدر ہے قَوقَاۃٌ کے معنی ہے مرغی کا انڈا دیتے وقت بولنا، دوسری صورت یہ ہے، کہ ان مصادر سے منقول ہیں، جنکی اصل صوتِ محض تھیں یعنی آواز کے علاوہ اور کوئی معنی نہیں تھے جیسے صَـهْ کو پہلے معنی مصدری یعنی سکوت کی طرف نقل کیا گیا، پھر اس سے اُسْـکُـتْ کے معنی کی طرف نقل کر دیا گیا، تیسری صورت یہ ہے، کہ ظرف سے منقول ہیں جیسے اَمَامَکَ کہ اَمَـامَ ظرف ہے، لیکن بعد میں بوقت استعمال تَـقَدَّمْ فعل کے معنی کی طرف نقل کر دیا ہے، چوتھی صورت یہ ہے، کہ جار مجرور سے منقول ہیں، جیسے عَـلَیْـکَ جار مجرور ہے لیکن بعد میں بوقت استعمال اَلْـزِمْ فعل کے معنی کی طرف نقل کر دیا ہے، معلوم ہوا کہ ان (یعنی مصادر، ظروف اور جار مجرور) میں سے ایک بھی وضع اول کے اعتبار سے فعل کے معنی پر دلالت نہیں کرتا، بلکہ استعمال کے وقت انمیں زمانہ پایا جاتا ہے، لہذا یہ سب کے سب اسم کی تعریف میں داخل ہو گئے ۱۲۔



☆☆☆☆☆☆☆☆

جب یہ بات معلوم ہوگئی، کہ بوقتِ وضع، اسم میں زمانہ نہیں ہوتا، تو اسمِ فاعل اور اسم مفعول (جیسے زَیْدٌ ضَارِبٌ عَمْرًوا غَدًا، زید عمرو کو کل مارنے والا ہے اور زَیْدٌ مَضْرُوبٌ غُلَامُهٗ غَدًا، زید کا غلام کل مارا جائیگا) وغیرہما اسم کی تعریف میں داخل رہیں گے، اسلئے کہ ان میں بوقتِ وضع زمانہ نہیں بلکہ بوقت استعمال زمانہ پایا گیا ہے۔

اسم کی تعریف پر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اسم کی تعریف مانع نہیں، اسلئے کہ اس تعریف سے افعال منسلخه عن الزمان (یعنی وہ افعال جن میں وضع کے اعتبار سے تو زمانہ پایا جاتا ہو، مگر استعمال میں زمانہ سے خالی ہو) جیسے کَادَ، عَسٰی و غیرهما داخل ہوجاتے ہیں، اسلئے کہ یہ مقترن بالزمان نہیں رہے؟۔

اسکا جواب یہ ہے کہ افعال منسلخہ میں وضع کے اعتبار سے زمانہ پایا جاتا ہے، اسلئے یہ اسم کی تعریف سے خارج ہو گئے، اور فعل کی تعریف میں داخل ہو گئے۔

﴿ اسماء موصوله وغیره معنیٔ مبهم پر دلالت کرتے هیں ﴾

اسم کی تعریف پر ایک اعتراض یہ بھی ہوتا ہے کہ اسم کی تعریف میں "علی معنی فی نفسها" کی قید لگانے سے تو ضمیرِ غائب، اسماءِ موصولہ، اسماءِ اشارہ، اسماءِ شرطیہ، اسماءِ استفہام اور کم خبریہ وغیرہا خارج ہوجاتے ہیں، اسلئے کہ ان اسماء کے معنی میں ابہام ہوتا ہے، جس ابہام کو دور کرنے کے لئے غیر کے محتاج ہیں، تو وہ اسم کی تعریف میں کیسے داخل ہونگے؟۔

اسکا جواب یہ ہے کہ مذکورہ اسماء اگر چہ استعمال کے اعتبار سے دوسرے لفظ کے محتاج ہیں، لیکن وہ اسلئے محتاج نہیں، کہ وہ اپنے معنیٔ مبہم پر دلالت کریں اسلئے کہ مثلا "الذی" معنیٔ مبہم کا فائدہ بذات خود دیتا ہے، نہ کہ صلہ سے ملکر، بلکہ صلہ کا محتاج تو اسلئے ہے کہ وہ ابہام دور ہوجاوے نہ کہ صلہ میں ابہام کو ثابت کرنے کیلئے۔

﴿ علامتوں کو کیوں بیان کیا؟ ﴾

اسم کی تعریف کر لینے کے بعد علامتوں کو بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہیں، لیکن چونکہ اسم کی تعریف کا سمجھنا موقوف تھا، اس بات پر کہ آیا کلمہ مستقل معنی پر دلالت کرتا ہے یا نہیں، اور اس بات کا سمجھنا ذہین طالب علم کے لئے تو آسان ہے، لیکن مبتدی اور کمزور طالب علم کے لئے استقلال معنی اور عدم استقلالِ معنی کا سمجھنا دشوار تھا، اسلئے مصنفؒ نے اسم کی تعریف کے بعد اسم کی علامتوں کو بیان کرنا شروع کر دیا، تا کہ مبتدی اور کمزور طالبِ علم ان علامتوں کے ذریعہ اسم کو خوب اچھی طرح پہچان لے۔

وَعَلَامَتُهُ صِحَّةُ الْإِخْبَارِ عَنْهُ نَحْوُ زَيْدٌ قَائِمٌ.

﴿اسم کی علامتیں﴾

اب آگے مصنفؒ اسم کی علامتوں کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "وعلامتہ[1]"، یعنی اسم کی علامت۔

ہمارے مصنفؒ نے علامتیں کثیر ہونے کے باوجود واحد کا لفظ اسلئے استعمال کیا، کہ علامت اسم جنس ہے، جو قلیل اور کثیر سب کو شامل ہے، تو جمع کا لفظ لانے کی کوئی ضرورت نہیں۔

مصنفؒ اسم کی کل دس علامتوں کو بیان کریں گے، لیکن یاد رہے، کہ اسم کی علامتیں ان میں منحصر نہیں، بلکہ اسکے علاوہ اور بھی علامتیں ہیں، جن میں سے مشہور علامتوں کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "صحۃُ الِاخبارِ عنہ" (یعنی اسم کی علامتوں میں سے ایک علامت) اخبار عنہ (اسکے متعلق خبر دینا) کا صحیح اور درست ہونا ہے۔

مطلب یہ ہے کہ اسمیں یہ لیاقت اور صلاحیت ہو، کہ وہ محکوم عنہ ہو سکے، فی الحال محکوم علیہ ہونا ضروری نہیں، چنانچہ "زید" اگر چہ فی الحال ترکیب اسنادی میں واقع نہ ہونیکی وجہ سے محکوم علیہ نہیں ہو رہا، لیکن اسمیں یہ لیاقت اور صلاحیت ہے، کہ وہ ترکیب اسنادی میں واقع ہو کر محکوم علیہ بن سکے، اسلئے اسکو اسم کہیں گے، اسی لئے مصنفؒ نے "صحۃ" کا لفظ استعمال کیا ہے، معلوم ہوا کہ اخبار عنہ اور مسند الیہ ہونا اسم کی علامت ہے، فعل[2] اور حرف اخبار عنہ اور مسند الیہ نہیں ہوتے۔

اس پر سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ یہ کیسے کہہ رہے ہیں، کہ اخبار عنہ اور مسند الیہ کا ہونا اسم کی علامت ہے، حالانکہ ہم آپکو ایسی مثال بتلاتے ہیں، جسمیں فعل مسند الیہ ہے، جیسے آیت کریمہ "و إذا قيل لهم آمنوا" میں "آمنوا" فعل ہے جو "قیل" فعل مجہول کا نائب فاعل ہونے کی وجہ سے مسند الیہ ہے، اور اس قسم کی صرف ایک مثال نہیں، بلکہ کئی مثالیں آپکو بتلا سکتے ہیں؟

اسکا جواب یہ ہے کہ اس قسم کی مثالوں میں یا تو عبارت مقدر ہوتی ہے، جیسے اوپر والی مثال میں تقدیر عبارت

☆(۱) علامۃ کے لغوی معنی ہیں نشانی، اور اصطلاح میں علامت:- اس خاصیت کو کہتے ہیں، جو ایک چیز میں پائی جاوے، اور دوسری چیز میں وہ نہ پائی جاوے، یاد رہے، کہ علامت اور خاصہ میں سے ہر ایک، ایک دوسرے کو مستلزم ہے، اور عامۃ دونوں میں سے ہر ایک کا دوسرے پر اطلاق ہوتا ہے، اسی لئے ہمارے مصنفؒ نے اولا "علامتہ" کہہ کر علامت کا لفظ استعمال کیا اور علامتوں کو بیان کر لینے کے بعد اخیر میں فرمایا "فأن كل هذه خواص الاسم" تو اخیر میں انہی علامتوں کو خاصہ کہا، معلوم ہوا کہ یہاں پر علامت اور خاصہ کے درمیان فرق ملحوظ نہیں، بلکہ دونوں ایک ہی ہیں ۱۲۔

☆(۲) اسلئے کہ فعل کو مسند کیلئے وضع کیا ہے، اب اگر فعل بھی اخبار عنہ اور مسند الیہ ہوگا، تو خلاف وضع لازم آئیگا اور حرف میں مستقل معنی نہیں ہوتے، اسلئے اسکے مسند اور مسند الیہ ہونیکا کوئی احتمال نہیں ۱۲۔

وَالْإِضَافَةُ نَحْوُ غُلَامُ زَيْدٍ.

اس طرح ہے "و إذا قيل لهم لفظ آمنوا" تو نائب فاعل ہونے کی وجہ سے مسند الیہ "لفظ" اسم ہے نہ کہ "امنوا فعل۔

یا تو وہ فعل تأ ویلا اسم ہوتا ہے، جیسے "اَعجَبَنِی اَنْ ضَرَبتَ زیدًا" میں "اَن ضَربتَ" جملہ فعلیہ "اَعْجَبَ" کا فاعل ہونے کی وجہ سے مسند الیہ ہے، لیکن "اَنْ" کی وجہ سے مصدر کی تأ ویل میں ہے، تو تأ ویل ہوگی "اَعجبنِی ضربُکَ زیدًا" اور مصدر اسم ہوتا ہے فلا اشکال فیہ۔

﴿دوسری علامت﴾

اگے مصنفؒ اسم کی دوسری علامت بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "والاضافةُ" اسکا عطف "صحة" پر ہے، یعنی اسم کی علامت اضافت ہے، اسلئے کہ اضافت [1] سے یا تو تعریف کا فائدہ ہوگا یا تخصیص کا فائدہ ہوگا، یا تخفیف کا فائدہ ہوگا، اور یہ تینوں چیزیں اضافت کے لوازم میں سے ہیں، اور یہ لوازم اسم کے ساتھ خاص ہیں، تو ملزوم یعنی اضافت بھی اسم کے ساتھ خاص ہو جائیگی، اسلئے کہ قاعدہ ہے کہ لازم جسکے ساتھ خاص ہوتا ہے، ملزوم بھی اسی کے ساتھ خاص ہوتا ہے، ورنہ لازم کا ملزوم سے انفکاک لازم آئیگا جو محال ہے۔

یادرہے کہ اضافت کا مطلب یہ ہے کہ کلمہ [2] مضاف ہو، حرف جر کی تقدیر کے ساتھ، حرف جارہ لفظاً

☆(۱) یادرہے، کہ اضافت کی دوقسمیں ہیں، اضافت معنویہ اور اضافت لفظیہ تعریف اور تخصیص اضافت معنویہ کا خاصہ ہے، اور تخفیف اضافت لفظیہ کا خاصہ ہے، اضافت معنویہ میں اگر مضاف الیہ معرفہ ہو تو مضاف میں تعریف حاصل ہوگی، جیسے "کِتَابُ زَیْدٍ" اور اگر مضاف الیہ نکرہ ہو تو مضاف میں تخصیص حاصل ہوگی جیسے "کتابُ رَجُلٍ" اور اضافت لفظیہ میں مضاف سے تنوین یا نون تثنیہ وجمع حذف ہو کر مضاف میں صرف تخفیف حاصل ہوتی ہے جیسے "ضَارِبُ زَیْدٍ" اور یہ تینوں چیزیں (تعریف تخصیص اور تخفیف) صرف اسم میں پائی جاتی ہیں، فعل اور حرف میں یہ چیزیں نہیں پائی جاتی ۱۲۔

☆(۲) اضافت کا یہ مطلب کہ کلمہ مضاف ہو، حرف جارہ کی تقدیر کے ساتھ، اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے، کہ صرف مضاف ہونا اسم کی علامت ہے، مضاف الیہ ہونا اسم کی علامت نہیں، بعض نحویوں کا مذہب بھی یہی ہے، کہ مضاف ہونا اسم کے ساتھ خاص ہے مضاف الیہ ہونا اسم کے ساتھ خاص نہیں، اسلئے کہ مضاف الیہ فعل اور جملہ بھی ہوتا ہے، جیسے "یَوْمَ یَنْفَعُ الصَّادِقِیْنَ صِدْقُهُمْ" میں "ینفع" فعل مضاف الیہ ہے، لیکن مجرورات کی بحث میں مصنفؒ نے مضاف الیہ کی تعریف یہ کی ہے "کلُّ اسمٍ نُسِبَ اِلَیْهِ شَیْئٌ بِوَاسِطَةِ حرفِ الجرِّ" یعنی مضاف الیہ ÷ ہر وہ اسم ہے جسکی طرف شیئ کی نسبت کی جاوے حرف جارہ کے واسطہ سے اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ مضاف الیہ ہونا بھی اسم کے ساتھ خاص ہے، اور امام سیبویہ کا مذہب بھی یہی ہے، کہ مضاف اور مضاف الیہ ہونا دونوں اسم کے ساتھ خاص ہیں اور جہاں فعل اور جملہ مضاف الیہ واقع ہوا اسکو مصدر کی تأ ویل میں کرلیں گے، اسلئے کہ نحویوں کا یہ قاعدہ ہے، کہ ظرف کی اضافت جب فعل کی طرف ہوتی ہے تو حقیقت میں اضافت مضمون جملہ کی طرف ہوتی ہے تو "یَنفَعُ" کا مضمون "نَفعٌ" ہے لہذا اضافت مصدر اور اسم کی طرف ہوئی، اور مذکور مثال کی تأ ویل یہ ہوگی "یَوْمَ نَفْعِ الصَّادِقِیْنَ صِدْقُهُمْ" اس قول کے مطابق اضافت کے معنی خواہ مضاف ہونے کے لئے جاویں، یا مضاف الیہ ہونے کے دونوں صورتیں اسم کے ساتھ خاص ہیں ۱۲۔

و دُخولُ لامِ التَّعرِیف کَالرَّجُلِ.

مذکورنہ ہو، جیسے کِتَابُ زَیْدٍ میں کتاب مضاف ہے زید کی طرف لام حرف جارہ کی تقدیر کے واسطہ سے تقدیر اس طرح ہے کِتَابٌ لِزَیْدٍ تو یہ اسم کی علامت ہے۔

ورنہ حرف جارہ لفظی کے ساتھ مضاف ہونا اسم کی علامت نہیں، بلکہ فعل بھی حرف جارہ لفظی کے ساتھ مضاف ہوتا ہے، جیسے مَرَرْتُ بِزَیْدٍ میں مررت فعل زید کی طرف مضاف ہے باء حرف جارہ لفظی کے ساتھ۔

مصنف ؒ نے اضافت کے ساتھ تقدیر حرف جارہ کی قید بیان نہیں کی، (حالانکہ اوپر مذکور بات سے معلوم ہوتا ہے کہ اضافت کے ساتھ "بتقدیر حرف الجر" کی قید ضروری تھی) اسلئے کہ نحویوں کی اصطلاح میں اضافت جب مطلق بولی جاتی ہے، تو اس سے اضافت بتقدیر حرف الجر ہی مراد ہوتی ہے، لہذا بتقدیر حرف الجر کی قید کے ساتھ مقید کرنے کی کوئی ضرورت نہ رہی۔

﴿تیسری علامت﴾

آگے مصنف ؒ اسم کی تیسری علامت بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "و دُخولُ لامِ التَّعرِیفِ" دخول مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر "صحۃ" پر معطوف ہو رہا ہے، یعنی اسم کی علامت لام تعریف کا داخل ہونا ہے، جیسے "الرجل" اسلئے کہ لام تعریف اس معنی مستقل بالمفہوم کی تعیین کیلئے آتی ہے، جس پر دلالت مطابقی کے اعتبار سے لفظ دلالت کرتا ہو، اور ایسے معنی صرف اسم کے ہیں اور کسی کے نہیں۔

کیونکہ حرف تو قطعاً معنی مستقل پر دلالت نہیں کرتا، اور فعل اگرچہ معنی مستقل پر دلالت کرتا ہے، مگر یہ دلالتِ تضمنی کے اعتبار سے دلالت کرتا ہے، لہذا دخول لام تعریف اسم کا خاصہ اور علامت ہوئی۔

ایک بات یاد رہے کہ ضمائر اور اسماءِ اشارات اور موصولات پر لام تعریف داخل نہیں ہوتی، اسلئے کہ لام تعریف اپنے مدخول کو معرفہ بنانے کے لئے آتی ہے، اور یہ اسماء خود ہی معرفہ ہیں، لہذا ان پر دخول لام تعریف کی ضرورت نہیں رہتی۔

سوال یہ ہوتا ہے کہ مناسب یہ تھا، کہ مصنف ؒ "دخول لام التعریف" کے بجائے "دخول حرف التعریف" کہتے، تاکہ میم حرف تعریف کو بھی شامل ہو جاوے، کیونکہ میم بھی حرف تعریف ہے، جیسے حدیث "لَیسَ مِن امْبِرِّ امْصِیَامُ فِی امْسَفَرِ" میں میم حرف تعریف مستعمل ہے۔

اسکا ایک جواب یہ ہے کہ میم تعریف کیلئے آتی ہی نہیں، اس جگہ مثال مذکور میں لام کو ثقالت کی وجہ سے

☆☆☆☆☆☆☆☆

میم سے بدل دیا ہے، اصل میں " لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ " ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر چہ میم کا استعمال تعریف کیلئے ہوتا ہے، مگر اسکی شہرت نہیں ، اسلئے مصنفؒ نے اسکو ذکر کرنیکی ضرورت محسوس نہیں کی ، اسلئے کہ قبیلۂ حمیر کی لغت اور زبان میں میم حرف تعریف ہے ، کسی اور زبان میں میم حرف تعریف نہیں، اور یہ لغت [1] فصیح نہیں، جس کی وجہ سے میم کلام فصیح میں آتی ہی نہیں، اسلئے اسکو ذکر کرنیکی کوئی ضرورت نہیں۔

﴿حرف تعریف کیا ہے؟﴾

آیا الف ولام دونوں حرف تعریف کیلئے ہیں، یا دونوں میں سے ایک، اس بارے میں نحویوں کے تین مذہب ہیں۔

"أَلْ" بروزن هَلْ امام خلیل نحوی کے نزدیک تعریف کیلئے الف ولام دونوں ہیں، اسلئے کہ تعریف کیلئے دونوں کو ایک ساتھ استعمال کیا جاتا ہے، صاحب نحو میر اور صاحب **الفیه** نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

امام مبردؒ کے نزدیک تعریف کیلئے صرف ہمزہ ہے، اور ہمزہ تعریف اور ہمزہ استفہام کے درمیان فرق کرنے کے لئے لام کو لائے ہیں۔

امام سیبویہ کے نزدیک تعریف کیلئے صرف لام ہے اور ہمزہ وصلی کو ابتداء بالسکون محال ہونیکی وجہ سے لائے ہیں، صاحب کافیہ اور ہمارے مصنفؒ وغیرہما نے اسی قول کو اختیار کیا ہے، اسی لئے ہمارے مصنفؒ نے "**لام التعریف**" فرمایا ہے۔

امام سیبویہ کے مذہب کے راجح ہونے کا نکتہ یہ ہے کہ معرفہ کی نقیض نکرہ ہے اور نکرہ کی علامت حرف ساکن تنوین ہے، اور نکرہ کی نقیض معرفہ ہے، اور معرفہ کی علامت حرف ساکن لام ہے، تو فقط لام کو تعریف کیلئے مانیں تو معرفہ اور نکرہ دونوں کی علامتیں موافق ہو جاتی ہیں، یعنی لام اور تنوین دونوں ساکن۔

☆(۱) سوال یہ ہوتا ہے، کہ جب میم تعریف کیلئے فصیح نہیں ، تو آپ ﷺ نے اسکا تلفظ کیسے فرمایا، جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا تو ہر کلام فصیح بلکہ افصح ہے؟ اسکا جواب یہ ہے، کہ آپ ﷺ نے اپنے مبارک کلام کو سائل کے سوال کے مطابق کرنیکے لئے ایسا جواب دیا تھا واقعہ یہ ہے، کہ رمضان المبارک میں جہاد کے سفر کے موقع پر قبیلۂ حمیر کے ایک آدمی نے آپ ﷺ سے عرض کیا " أَمِنَ امْبِرِّ امْصِيَامُ فِي امْسَفَرِ ؟ " تو آپ ﷺ نے اسی کی زبان میں جواب دیتے ہوئے فرمایا" لَيْسَ مِنَ امْبِرِّ امْصِيَامُ فِي امْسَفَرِ " تا کہ جواب سوال کے مطابق ہو جاوے، اور مخاطب اچھی طرح سمجھ لے، تو مخاطب کی رعایت میں کلام کرنا فصاحت وبلاغت کا اعلیٰ معیار ہے ۱۲۔

وَ الجَرِّ.

﴿چوتھی علامت﴾

آگے مصنفؒ اسم کی چوتھی علامت بیان کرتے ہوئے ،فرماتے ہیں" وَ الجَرُّ"اس پر رفع اور جر دونوں جائز ہیں،اگر مرفوع پڑھیں تو اسکا عطف "صحۃُ" پر ہوگا،یعنی اسم کی علامت شیئ کا مجرور ہونا ہے،یہ اس صورت میں جبکہ "جَرٌّ" سے معنی مصدری یعنی شیئ کا مجرور ہونا مراد ہو۔

اوراگر مجرور پڑھیں،تو اسکا عطف "اَللَّامِ" پر ہوگا یعنی اسم کی علامت جر[1] (یعنی کسرہ) کا داخل ہونا ہے،اس صورت میں "جَر" سے مراد کسرہ ہوگا،اسلئے کہ دخول کے معنی ہیں،کسی شیئ کا کسی شیئ کے شروع میں یا اخیر میں لاحق ہونا،اور "جَرٌّ" کے معنی مصدری نہ تو اسم کے شروع میں لاحق ہوتا ہے نہ اخیر میں،اسلئے دخول کے تحت ہونیکی صورت میں معنیٰ مصدری مراد نہیں ہوگا،بلکہ کسرہ کی حرکت مراد ہوگی۔

﴿جر اسم کے ساتھ کیوں خاص ہے؟﴾

اسلئے کہ جر یعنی کسرہ یا شیئ کا مجرور ہونا ،حرف جارہ کا اثر ہے،یعنی جہاں پر بھی جر ہوگا، وہاں حرف جارہ ضرور ہوگا،خواہ حرف جارہ لفظا ہو،جیسے مَرَرْتُ بِزَيْدٍ یا تقدیراً ہو،جیسے کِتَابُ زَيْدٍ میں لام حرف جارہ مقدر ہے۔

اورنحویوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حرف جارہ کا دخول اسم کے ساتھ خاص ہے،تو جب حرف جارہ اسم کے ساتھ خاص ہے،تو اسکا اثر (کسرہ یا شیئ کا مجرور ہونا) بھی اسم کے ساتھ خاص ہوگا،ورنہ اثــر[2] کا

☆(۱) دخولِ جر کا مطلب ہے،اخیر میں جر آنا،اب چاہے حرف جارہ کی وجہ سے جر آوے،جیسے مَـرَرْتُ بِـزَيْـدٍ یا اضافت کی وجہ سے جر آوے جیسے کِتَـابُ زَيْدٍ یا تبعیت کی وجہ سے جر آوے جیسے کِتَـابُ زَيْـدِنِ العَالِمِ میں العالم پر جر آیا ہے موصوف کے تابع ہونیکی وجہ سے۱۲۔

☆(۲) اعتراض یہ ہوتا ہے،کہ مؤثر کے خاص ہونیکی وجہ سے اثر کے خاص ہونیکو آپ کیسے واجب کہتے ہیں،جبکہ اَنْ مصدریہ اور لَـنْ وغیرہا حروف ناصبہ فعل کے ساتھ خاص ہیں،اسکے باوجود انکا اثر یعنی نصب فعل کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ اسم پر بھی نصب آتا ہے؟،اسکا جواب یہ ہے،کہ اگر اثر کے مؤثرات مختلف ہوں،تو اثر کسی ایک چیز کے ساتھ خاص نہیں ہوتا،جیسا کہ نصب ایک اثر ہے،لیکن اسکے مؤثرات مختلف ہیں،کہ فعل کے نصب کا مؤثر الگ ہے،اور اسم کیلئے نصب کا مؤثر الگ ہے،ہاں اگر مؤثر خاص ہو،تو اثر بھی خاص ہوجائیگا جیسا کہ حروف جازمہ مؤثر ہیں جزم یعنی سکون کیلئے ،اور حروف جازمہ فعل کے ساتھ خاص ہیں،تو انکا اثر یعنی جزم بھی فعل کے ساتھ خاص ہوجائیگا،اسی طرح حروف جارہ (مؤثر) اسم کے ساتھ خاص ہیں،تو انکا اثر یعنی جر بھی اسم کے ساتھ خاص ہوجائیگا۱۲۔

وَ التَّنْوِيْنُ ، نَحْوُ بِزَيْدٍ.

مُؤثّر سے تخلف لازم آئے گا جو محال ہے۔

اس پر سوال یہ ہوتا ہے کہ حرف جارہ اسم کے ساتھ خاص کیوں ہے؟

اسکا جواب یہ ہے کہ واضع نے حرف جارہ کو اس غرض کیلئے وضع کیا ہے، کہ حرف جارہ فعل کے معنی کو اسم تک پہنچادے، اسلئے مناسب یہ ہے کہ اسم پر داخل ہو، تاکہ معنیٰ فعل کو اسم تک پہنچادے، اسلئے کہ حرف جارہ معنیٰ فعل کو مجرور کے ساتھ تعلق ہونے پر دلالت کرتا ہے، لہذا جب معنیٰ فعل کا تعلق مجرور کے ساتھ ہوا، تو معنیٰ فعل کا اسم کی طرف پہنچنا ہوگیا، خلاصہ یہ کہ حرف جارہ اسم ہی پر داخل ہوگا، اگر فعل پر داخل ہو تو **افضاء الفعل الی النفس** لازم آئیگا۔

سوال یہ ہوتا ہے کہ رفع فاعلیت کی علامت ہے، اور نصب مفعولیت کی علامت ہے، اور فاعلیت ومفعولیت دونوں اسم کے ساتھ خاص ہیں، تو اسکے باوجود رفع اور نصب کو اسم کے ساتھ خاص کیوں نہیں کرتے، جیسا کہ جر کو اسم کے ساتھ خاص کیا ہے؟

اسکا جواب یہ ہے کہ رفع اور نصب اگرچہ اسماء میں فاعلیت اور مفعولیت کی علامت ہیں، لیکن مطلقا نہیں، برخلاف جر کے کہ جر مطلقا مضاف الیہ کی علامت ہے۔

﴿اسم کی پانچوی علامت﴾

آگے مصنفؒ اسم کی پانچویں علامت بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "وَالتَّنوِينُ" اس پر رفع اور جر دونوں جائز ہیں، اگر مرفوع پڑھیں، تو اسکا عطف "صحة" پر ہوگا، یعنی اسم کی علامت شیئ کا منون (تنوین والا) ہونا ہے، جیسے **بزید** اس صورت میں تنوین سے معنیٰ مصدری، یعنی شیئ کا منون ہونا مراد ہوگا۔

اور اگر مجرور پڑھیں، تو اسکا عطف "اللّامِ" پر ہوگا، یعنی اسم کی علامت تنوین کا داخل ہونا ہے، اس صورت میں تنوین سے مراد تنوین والی حرکت ہوگی، اسلئے کہ دخول کے معنی ہیں، کسی شیئ کا کسی شیئ کے شروع میں یا اخیر میں لاحق ہونا، اور تنوین کا معنیٰ مصدری نہ تو اسم کے شروع میں لاحق ہوتا ہے، نہ اخیر میں، اسلئے دخول کے تحت ہونیکی صورت میں معنیٰ مصدری مراد نہیں ہوگا، بلکہ تنوین والی حرکت مراد ہوگی۔

یاد رہے کہ تنوین کی پانچ قسمیں ہیں (جن کی تفصیل حروف کی بحث میں **انشاء اللہ تعالی** آئے گی)، جن میں سے چار (تنوین تمکن، تنوین تنکیر، تنوین عوض اور تنوین مقابلہ) اسم کے ساتھ خاص ہیں، اسلئے کہ تنوین



☆☆☆☆☆☆☆☆

تمکن اسم کو منصرف بنانے کے لئے آتی ہے، اور منصرف ہونا اسم کے ساتھ خاص ہے، تنوین تنکیر اسم کو نکرہ بنانے کے لئے آتی ہے۔

اور نکرہ یا معرفہ ہونا اسم کے ساتھ خاص ہے، تنوین عوض مضاف پر مضاف الیہ کے عوض میں آتی ہے، اور مضاف ہونا اسم کے ساتھ خاص ہے، اور تنوین مقابلہ جمع مؤنث سالم کے اخیر میں جمع مذکر سالم کے نون کے مقابلہ میں آتی ہے اور جمع مؤنث سالم اسم ہے، تو جب تنوین جن مقاصد کے لئے آتی ہیں، وہ مقاصد اسم کے ساتھ خاص ہیں تو تنوین بھی اسم کے ساتھ خاص ہو جائے گی۔

البتہ تنوین کی پانچویں قسم تنوین ترنم، جو اشعار کے اخیر میں آتی ہے، جسکا مقصد گنگنانا اور آواز کو دراز کرنا ہے، وہ اسم کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ فعل اور حرف پر بھی داخل ہوتی ہے، تو تنوین ترنم اگر چہ فعل اور حرف پر بھی آتی ہے، لیکن **للاکثر حکم الکل** کا لحاظ کرتے ہوئے، مصنفؒ نے مطلق تنوین کو اسم کے خواص میں سے شمار کر دیا ہے۔

اسکے علاوہ تنوین کو اسم کے ساتھ خاص کرنے کی، ایک وجہ یہ بھی ہے کہ تنوین ضد ہے لام تعریف اور اضافت کی، اسلئے کہ ان دونوں سے تعریف کا فائدہ ہوتا ہے، اور تنوین سے تنکیر کا فائدہ ہوتا ہے۔

اور پہلے معلوم ہو چکا، کہ لام تعریف اور اضافت اسم کے ساتھ خاص ہیں، تو نقیض کو نقیض پر محمول کرتے ہوئے، تنکیر کو اسم کے ساتھ خاص کر دیا۔

سوال یہ ہوتا ہے کہ تنوین کا حقدار تو فعل ہے، اسلئے کہ تنوین تنکیر کے لئے آتی ہے، اور فعل نکرہ ہوتا ہے؟

اسکا جواب یہ ہے کہ تنوین اس بات کا تقاضہ کرتی ہے، کہ کلمہ اپنے مابعد سے منفصل اور جدا ہے، اور فعل تقاضہ کرتا ہے، کہ فاعل سے متصل ہو، تو اقتضاءِ تنوین اور اقتضاءِ فعل میں منافات ہونیکی وجہ سے فعل پر تنوین نہیں آسکتی۔

البتہ اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبہ اور مصدر اگر چہ فاعل کا تقاضہ کرتے ہیں، لیکن اس حیثیت سے فاعل کا تقاضہ نہیں کرتے جس حیثیت سے فعل، فاعل کا تقاضہ کرتا ہے، اسلئے کہ فعل کا تقاضہ وضعی ہے، اور ان چیزوں کا تقاضہ عارضی ہے، تو ان میں تنوین کو منع کرنے کی وہ قوت اور طاقت نہ رہی جو فعل میں ہے، اسلئے انکے اخیر میں تنوین آسکتی ہے۔

سوال یہ ہوتا ہے کہ تنوین اصوات کے ساتھ بھی لاحق ہوتی ہے، جیسے **سیبویہِ** حالانکہ اصوات اسم نہیں ہیں، تو تنوین اسم کے ساتھ خاص کہاں ہوئی غیر اسم میں بھی پائی گئی؟۔

اسکا جواب یہ ہے کہ اصوات، اسماء کے قائم مقام ہیں، تو تنوین کا اصوات کے ساتھ لاحق ہونا حکماً اسم کے ساتھ لاحق ہونا ہے۔

وَالتَّثْنِيَةُ وَالْجَمْعُ وَالنَّعْتُ وَالتَّصْغِيرُ

﴿اسم کی چھٹی اور ساتویں علامت﴾

آگے مصنفؒ چھٹی علامت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "وَالتثنيةُ" اسکا عطف "صحة" پر ہے، یعنی اسم کی علامت تثنیہ ہونا ہے اور ساتویں علامت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "والجَمعُ" اسکا عطف بھی "صحة" پر ہے، یعنی اسم کی علامت جمع ہونا ہے اسلئے کہ تثنیہ اور جمع تعدد پر دلالت کرتے ہیں، اور تعدد اسم میں ہوتا ہے، فعل اور حرف میں تعدد نہیں ہوتا، جیسے کتابان (دو کتابیں) اور کتبٌ (بہت ساری کتابیں)۔

اور بظاہر فعل جو تثنیہ اور جمع نظر آتا ہے، وہ حقیقت میں فعل، تثنیہ اور جمع نہیں ہوتا، بلکہ اسمیں فاعل کی ضمیر تثنیہ اور جمع ہوتی ہے، اور وہ ضمیر اسم ہے۔

﴿اسم کی آٹھویں علامت﴾

آگے مصنفؒ اسم کی آٹھویں علامت بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "والنَّعتُ" اسکا بھی عطف "صحة" پر ہے، یعنی اسم کی علامت نعت ہونا ہے۔

اس مقام پر نعت سے مراد اگر موصوف ہونا ہے، تو نحویوں کا متفق علیہ مسئلہ ہے، یعنی تمام نحویوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ کلمہ کا موصوف ہونا اسم کی علامت ہے، اسلئے کہ موصوف دلالت مطابقی کے ساتھ مستقل بالمفہوم ہوتا ہے اور فعل اور حرف میں یہ بات نہیں۔

اور اگر نعت سے مراد کلمہ کا صفت ہونا ہے (اور یہاں یہی مراد ہے) تو مصنفؒ کا مذہب بعض نحویوں کے موافق یہ ہوگا، کہ کلمہ کا موصوف ہونا تو بالاتفاق اسم کی علامت ہے ہی، جسکو ذکر کرنیکی کوئی ضرورت نہیں، لیکن کلمہ کا صفت ہونا بھی اسم کی علامت ہے، اسلئے کہ صفت شیئ کے معنیٰ زائد پر دلالت کرنیکے لئے ہوتی ہے، اور فعل اور حرف زیادتی پر دلالت نہیں کرتے، اسلئے صفت نہیں بن سکتے۔

اور "جاءَ نِی رَجلٌ یَضرِبُ جیسی مثالوں میں فعل صفت ہے (جیسا کہ بعض نحویوں کا مذہب ہے کہ صفت ہونا اسم کی علامت نہیں، بلکہ فعل بھی صفت واقع ہوسکتا ہے) تو اسکا جواب یہ ہے کہ اسم کی تاویل میں ہے، یعنی اصل میں جاءَ نِی رَجلٌ ضاربٌ ہے۔

﴿اسم کی نویں علامت﴾

آگے مصنفؒ اسم کی نویں علامت بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "والتَّصغیرُ" اسکا بھی عطف

وَ النِّدَاءُ ، فَإِنَّ كُلَّ هٰذِهٖ خَوَاصُّ الْإِسْمِ

"صحة" پر ہے، یعنی اسم کی علامت کلمہ کا مصغر ہونا ہے، اسلئے کہ تصغیر شیٔ کی تحقیر[1] اور تقلیل پر دلالت کرتی ہے اور فعل اور حرف کے معنی قلت اور حقارت کو قبول نہیں کرتے۔

﴿اسم کی دسویں علامت﴾

آگے مصنفؒ اسم کی دسویں اور آخری علامت بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "وَ النِّدَاءُ" اس کا عطف بھی "صحة" پر ہے یعنی اسم کی علامت شیٔ کا منادیٰ ہونا ہے، اسلئے کہ نداء اثر ہے حرف نداء کا اور حرف نداء اسم ہی پر داخل ہوتی ہے، لہذا نداء بھی اسم کے ساتھ خاص ہوگا، ورنہ اثر کا مؤثر سے تخلف لازم آئیگا، نیز حرف نداء ادات تعریف میں سے ہے، تو اپنے مدخول یعنی منادیٰ کو معرفہ بنادے گی، اور معرفہ ہونا اسم کے ساتھ خاص ہے۔

﴿ایک وھم کا ازالہ﴾

اب چونکہ اسم کی بعض علامتیں استعمال کے اعتبار سے مشہور نہیں، اور ان علامتوں کو اسم کے ساتھ غیر مختص ہونے کا وہم ہوتا ہے، بالخصوص تثنیہ اور جمع ہونا، اسلئے مصنفؒ ان تمام علامتوں کو بیان کر لینے کے بعد مجموعی حیثیت سے لفظ "کل" لاکر فرماتے ہیں "فانَّ کلَّ ھذہٖ خواصُّ الاسمِ" شروع میں فاء جزائیہ ہے اور یہ پورا جملہ شرط محذوف کی جزاء ہے، تقدیر عبارت اس طرح ہے "اذا علِمتَ انَّ المذکوراتِ علاماتُ الاسمِ فاعْلَم انَّ کلَّ ھذہٖ المذکوراتِ خواصُّ الاسمِ" یعنی آپ نے جب اسم کی مذکورہ علامتوں کو جان لیا، تو آپ کو معلوم ہونا چاہے، کہ یہ مذکورہ علامتیں اسم کی خاصیتیں ہیں۔

مصنفؒ نے "فانَّ کلَّ ھذہٖ خواصُّ الاسمِ" سے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے، اعتراض یہ ہوتا ہے، کہ کسی شیٔ کی علامت وہ ہے، جو اس شیٔ سے کبھی جدا نہ ہو اور ہم دیکھتے ہیں، کہ بہت سے اسماء ایسے ہیں، جن پر تنوین اور لام تعریف وغیرہما داخل نہیں ہوتے، جیسے ضمائر، اسماء اشارات اور اسماء موصولات وغیرہا تو معلوم ہوا کہ یہ اسم کی علامت نہیں ہے؟

☆(۱) تقلیل اور تحقیر کے درمیان فرق یہ ہے، کہ تقلیل کمیت کے اعتبار سے ہوتی ہے، اسلئے کہ افراد کی قلت کو قلیل کہتے ہیں، اور تقلیل کی ضد تکثیر ہے، اور تحقیر کیفیت کے اعتبار سے ہوتی ہے، اسلئے کہ انحطاطِ شان کو تحقیر کہتے ہیں، اور تحقیر کی ضد تعظیم ہے ۱۲

وَمَعْنَى الْإِخْبَارِ عَنْهُ اَنْ يَكُوْنَ مَحْكُوْمًا عَلَيْهِ ، لِكَوْنِهِ فَاعِلاً اَوْ مَفْعُوْلاً اَوْمُبْتَدَأً.

مصنفؒ نے جواب دیا کہ علامت سے میری مراد خاصہ[1] ہے، اور کسی چیز کا خاصہ:- وہ ہے جو اس چیز کے علاوہ دوسری چیز میں نہ پایا جاوے، اور اسم کے یہ خواص، جو ہم نے بیان کئے اگر چہ اسم کے بعض افراد میں نہیں پائے جاتے، لیکن اسم کے علاوہ کسی اور چیز میں بھی نہیں پائے جاتے۔

﴿اخبار عنہ کا مطلب﴾

اوپر مصنفؒ نے اسم کی علامتوں کو بیان کرتے ہوئے فرمایا تھا، کہ اخبار عنہ کا صحیح ہونا اسم کی علامت ہے، تو اخبار عنہ کا کیا مطلب ہے؟۔

تو آگے مصنفؒ اخبار عنہ کا مطلب بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں " **وَمَعنَیَ الاخبارِ عنه اَنْ یکونَ مَحکومًا علیهِ لِکَونِهٖ فَاعِلًا او مفعُولًا او مبتدأ** " یعنی اخبار عنہ کا معنی اور مطلب یہ ہے کہ وہ محکوم علیہ ہو، فاعل یا مفعول یا مبتداء ہونے کی وجہ سے۔

اس عبارت سے مصنفؒ ایک وہم کا ازالہ کرنا چاہتے ہیں، وہم یہ ہوتا ہے کہ اخبار عنہ کا مطلب ہے شیئ کا مخبر عنہ ہونا، اور کسی شیئ کی خبر دینا جملہ خبر یہ میں ہوتا ہے، جملہ انشائیہ میں کسی شیئ کی خبر دینا نہیں ہوتا، تو اسکا مطلب یہ ہوا کہ اخبار عنہ ہونا جملہ خبر یہ کے ساتھ خاص ہے، جملہ انشائیہ میں اخبار عنہ نہیں ہوتا، جب اخبار عنہ ہونا، جملہ خبر یہ کے ساتھ خاص ہے، تو مبتداء ہونا اور فاعل ہونا (جبکہ فاعل جملہ خبر یہ میں ہو) اسم کی علامت اور خاصیت ہے، اور اگر فاعل جملہ انشائیہ میں ہو، تو اسم کے ساتھ خاص نہیں، حالانکہ جملہ خبر یہ اور انشائیہ دونوں میں فاعل ہونا، اسم کی علامت ہے، فعل اور حرف نہ تو جملہ خبر یہ میں فاعل بن سکتے ہیں نہ جملہ انشائیہ میں۔

تو اس وہم کو دور کرنے کے لئے مصنفؒ نے فرمایا " **وَمَعنَی الاخبارِ عنه اَنْ یکونَ محکومًا علیه** " یعنی اخبار عنہ کا معنی یہ ہے کہ وہ محکوم علیہ ہو، جب اسم کے اخبار عنہ ہونے سے مراد محکوم علیہ ہونا ہے، تو یہ مبتداء کے ساتھ فاعل (چاہے جملہ خبر یہ میں ہو یا جملہ انشائیہ میں) اور نائب فاعل سب کو شامل ہو جائیگا، اسلئے کہ

☆(۱) حد اور تعریف کے درمیان فرق یہ ہے، کہ حد مطرد اور منعکس ہوتی ہے، یعنی حد محدود کے تمام افراد پر صادق آوے اور محدود حد کے تمام افراد پر صادق آوے جیسے "**کلما دل علی معنی فی نفسه غیر مقترن بالزمان فهو اسم**" اور "**کل اسم فهو دال علی معنی فی نفسه غیر مقترن بالزمان**" اور خاصہ مطرد غیر منعکس ہے، یعنی حد محدود کے تمام افراد پر صادق آتی ہو، لیکن محدود حد کے تمام افراد پر صادق نہ آوے جیسے "**کل مدخول اللام اسم ولا عکس ای لایکون کل اسم مدخول اللام**"۱۲۔

وَ يُسَمّٰى اِسْمًا لِسُمُوِّهٖ عَلٰى قَسِيْمَيْهِ ، لاَ لِكَوْنِهٖ وَسْمًا عَلَى الْمَعْنٰى

جس طرح مبتداء محکوم علیہ ہوتا ہے، اسی طرح فاعل اور نائب فاعل بھی محکوم علیہ ہوتے ہیں، خلاصہ یہ ہوا، کہ جو کلمہ کسی جملہ میں مبتداء واقع ہو، یا فاعل اور نائب فاعل واقع ہو، وہ اسم ہی ہوگا، فعل اور حرف نہ تو مبتداء ہو سکتے ہیں، نہ فاعل اور نائب فاعل۔

پھر مصنفؒ "لِكونه فاعلًا او مفعولًا [1] أَوْ مبتدأ" سے اخبار عنہ کو محکوم علیہ کے معنی میں لینے کی علت بیان کرتے ہیں، کہ اخبار عنہ کو محکوم علیہ کے معنی میں لینے کی ضرورت اسلئے پیش آئی، کہ فاعل، نائب فاعل اور مبتداء یہ تینوں اگر چہ اسم ہوتے ہیں، لیکن پہلے دو محکوم علیہ ہوتے ہیں یا تو فاعل ہونے کی وجہ سے یا نائب فاعل ہونے کی وجہ سے۔

اگر مصنفؒ "وعلامته صحة الاخبار عنه" کے بجائے "وعلامتُه صحةُ كونِه محكومًا عليه" فرماتے، تو اخبار عنہ کو محکوم علیہ کے معنی میں لے کر دماغ سوزی کی ضرورت نہ پڑتی۔

﴿اسم کی وجہ تسمیہ﴾

اسم کی اصل کے متعلق بسملہ کی بحث میں ہم تفصیلی کلام کر چکے ہیں، جب اسم کی اصل کے متعلق اختلاف ذہن نشین ہو گیا، تو اب آگے مصنفؒ بصریوں کے مذہب کو اختیار کر کے اسم کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں " ويُسَمّٰى اسمًا لِسُمُوِّهٖ على قَسِيْمَيْهِ" یعنی اسم کا نام اسم رکھا جاتا ہے، اسکے بلند ہونے کی وجہ سے اپنی دونوں قسیموں (فعل اور حرف) پر، کیوں کہ اسم مسند اور مسند الیہ دونوں ہوتا ہے اور فعل صرف مسند ہوتا ہے مسند الیہ نہیں ہوتا، اور حرف نہ مسند ہوتا ہے نہ مسند الیہ۔

خلاصہ یہ کہ اسم کے معنی ہیں بلندی کے اور چونکہ اسم مسند اور مسند الیہ دونوں ہوتا ہے، اسلئے اسکو اپنی دونوں قسیموں پر بلندی حاصل ہونے کی وجہ سے اسم کہتے ہیں۔

اور کوفیوں کا مذہب یہ ہے کہ اسم مشتق ہے وِسْمٌ (بكسر الواؤ وسكون السين) سے، جسکے معنی ہیں علامت کے، اور چونکہ اسم اپنے مسمی کیلئے علامت ہے، اسلئے اسکو اسم کہتے ہیں۔

آگے مصنفؒ کوفیوں کے مذہب کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں "لا لِكونِه وَسْمًا على المعنٰى"، یعنی اسکو اسم اسلئے نہیں کہتے، کہ وہ اپنے معنی پر علامت ہے۔

☆ [1] یہاں پر مفعول سے مراد مفعول مالم یسم فاعلہ یعنی نائب فاعل ہے، اسلئے کہ مفاعل خمسہ میں سے کوئی بھی مفعول، محکوم علیہ نہیں ہوتا ۱۲۔

وَحَدُّ الْفِعْلِ كَلِمَةٌ تَدُلُّ عَلٰى مَعْنًى فِيْ نَفْسِهَا دَلَالَةً مُقْتَرِنَةً بِزَمَانٍ ذَالِكَ الْمَعْنٰى كَضَرَبَ ، يَضْرِبُ ،اِضْرِبْ.

﴿فعل کی تعریف﴾

اسم کی تعریف اور اسکی علامتوں کے بیان سے فراغت کے بعد، آگے مصنفؒ فعل کی تعریف اور اس کی علامتوں کا بیان شروع فرماتے ہیں۔

چنانچہ فعل کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں "**وحدُّ الفعلِ كلمةٌ تدُلُّ علٰى معنًى فى نفسِها دلالةً مقترنةً بزمانِ ذالكَ المعنٰى**"یعنی اور فعل کی تعریف (یہ ہے کہ فعل) وہ کلمہ ہے، جو دلالت کرتا ہو، ایسے معنی پر جو اس کی ذات میں ہیں، اور وہ دلالت اس معنی کے تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ کے ساتھ مقترن اور ملنے والی ہو، جیسے **ضَرَبَ** (ماضی کی مثال) **يَضْرِبُ** (حال کی مثال) اور **اِضْرِبْ** استقبال کی مثال ہے۔

﴿فوائد قیود﴾

فعل کی تعریف میں "**كلمة**" کی قید جنس اور مابہ الاشتراک کی حیثیت سے ہے، جو فعل کے ساتھ اسم اور حرف کو بھی شامل ہے، اسکے بعد "**معنى فى نفسها**" کی قید فصلِ اول ہے، جس سے حرف کو نکالدیا، اسکے بعد "**دلالةً مقترنةً بزمانِ ذالك المعنٰى**" کی قید فصلِ ثانی ہے، جس سے اسم کو نکالدیا، اسلئے کہ اسم کے معنی **غیر مقترن بالزمان** ہوتا ہے۔

﴿فعل مضارع میں حقیقةً کونسا زمانہ ہے؟﴾

فعل کی اس تعریف پر اعتراض یہ ہوتا ہے، کہ فعلِ مضارع فعل کی تعریف میں داخل نہیں، اسلئے کہ فعل کی تعریف یہ کی، کہ اس میں تینوں زمانوں میں سے ایک زمانہ پایا جاوے اور فعل مضارع میں دو زمانے ہوتے ہیں؟

اسکا جواب یہ ہے، کہ فعلِ مضارع فعل کی تعریف میں داخل ہے، اسلئے کہ فعل مضارع کے متعلق تین مذہب ہیں۔

ایک مذہب یہ ہے، کہ مضارع میں حقیقۃً حال کا زمانہ پایا جاتا ہے اور استقبال کا زمانہ مجازاً پایا جاتا ہے، دوسرا مذہب یہ ہے، کہ فعلِ مضارع میں حقیقۃً استقبال کا زمانہ پایا جاتا ہے اور حال کا زمانہ مجازاً پایا جاتا ہے، ان دونوں مذہب کے مطابق اوپر والا اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

تیسرا مذہب یہ ہے، کہ فعل مضارع حال اور استقبال دونوں زمانوں کیلئے مشترک ہے، اس مذہب کے مطابق مضارع میں دونوں زمانے پائے جانے کی وجہ سے اگر چہ اوپر والا اعتراض وارد ہوتا ہے، مگر ملا جامی نے اسکے دو جواب دیئے ہیں۔

ایک جواب یہ ہے، کہ دو کے ضمن میں ایک کا بھی تحقق ہوتا ہے، تو جب فعل مضارع کا دو زمانے سے اقتران ہے، تو اسکے ضمن میں ایک زمانہ کے ساتھ بھی اقتران ثابت ہو جائے گا، لہذا فعل مضارع فعل کی تعریف میں داخل ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے، کہ مضارع اصل وضع کے اعتبار سے صرف ایک زمانہ سے مقترن ہے اور اس میں دو زمانے تعددِ وضع کے اعتبار سے ہوتے ہیں، یعنی فعل مضارع کو دو زمانوں کیلئے الگ الگ وضع کیا ہے، ایک مرتبہ ایک زمانہ کیلئے، اور دوسری مرتبہ دوسرے زمانہ کیلئے، تو تعددِ وضع کی وجہ سے اشتراک کی صورت کا تحقق اور ثبوت ہوتا ہے۔

﴿ اقتران بالزمان سے کیا مراد ھے ؟ ﴾

یاد رہے، کہ یہاں پر اقتران بالزمان سے مراد اقتران وضعی ہے، یعنی اصل وضع کے اعتبار سے فعل کے معنی تینوں زمانوں میں سے ایک زمانہ کے ساتھ مقترن ہو، اسطرح کہ لفظِ فعل ہی سے اقتران بالزمان مفہوم ہوتا ہو، زمانہ پر دلالت کرنیکے لئے کسی دوسرے کلمہ کو ملانے کی ضرورت نہ پڑتی ہو۔

اگر یہ بات ذہن نشین ہو جائیگی، تو بہت سارے اعتراضات رفع ہو جائیں گے، مثلا **افعال منسلخہ عن الزمان** (یعنی وہ افعال جن میں وضع کے اعتبار سے تو زمانہ پایا جاتا ہو، مگر استعمال میں زمانہ سے خالی ہوتے ہیں، جیسے افعال مقاربہ وغیرہا) فعل کی تعریف میں داخل ہو جاتے ہیں، اسلئے کہ یہ افعال اگر چہ استعمال میں زمانہ سے خالی ہوتے ہیں، مگر وضع کے اعتبار سے ان میں زمانہ پایا جاتا ہے۔

اسی طرح اسماءِ افعال میں اگر چہ استعمال کے اعتبار سے زمانہ پایا جاتا ہے، مگر وضع کے اعتبار سے ان میں زمانہ نہیں پایا جاتا (اسلئے کہ اسماء افعال مصادر وغیرہ سے منقول ہیں، جیسا کہ اسم کی تعریف میں معلوم ہو چکا) اسلئے اسماءِ افعال فعل کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے۔

اسی طرح "**زیدٌ ضاربٌ عمرًا غدًا**" میں "**ضاربٌ**" فعل کی تعریف میں داخل نہیں، اسلئے کہ

"ضـارب " میں اقتران بالزمان لفظ ضـارب سے مفہوم نہیں ہوتا، بلکہ اس میں زمانہ دوسرے کلمہ "غـدا" کے ملانے سے مفہوم ہوتا ہے۔

﴿فعل کی علامتیں﴾

اب ہمارے مصنفؒ آگے فعل کی دس مشہور علامتیں بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "وعَلامتُه اَنْ يصِحَّ الاخبارُ بِهٖ لاَعنه " یعنی اور اس (فعل) کی علامت یہ ہے، کہ اخبار بہ ہونا صحیح ہو، اخبار عنہ ہونا صحیح نہ ہو، اسلئے کہ فعل حدث اور عرض ہے اور احداث واعراض ہمیشہ اخبار بہ، مسند بہ اور محکوم بہ ہوتے ہیں۔

صاحب درایة النحو نے اس کی ایک وجہ یہ بیان کی ہے کہ اخبار بہ، مسند بہ اور محکوم بہ میں اصل یہ ہے کہ نکرہ ہو، اور فعل کی وضع تنکیر پر ہوئی ہے اسلئے اخبار بہ ہونا فعل کی علامت ہوگئی۔

سوال یہ ہوتا ہے، کہ اخبار بہ اور مسند ہونا تو فعل کی طرح اسم میں بھی ہوتا ہے، یعنی فعل کی طرح اسم بھی اخبار بہ اور مسند ہوتا ہے، تو پھر یہ فعل کی علامت اور خاصیت کیسے ہوگئی؟۔

اسکا جواب یہ ہے، کہ اخبار بہ کی دو قسمیں ہیں پہلی قسم اخبار به مع صحة الاخبار عنه یعنی اخبار بہ اور مسند ہونا صحیح ہو، اخبار عنہ اور مسند الیہ کے صحیح ہونے کے ساتھ اور دوسری قسم اخبـار بـه مـع عـدم صحة الاخبار عنه یعنی اخبار بہ اور مسند ہونا صحیح ہو، اخبار عنہ اور مسند الیہ ہونا، صحیح نہ ہو۔

تو پہلی قسم اسم کی علامت ہے، اور دوسری قسم فعل کی علامت ہے، تو مصنفؒ نے " لا عـنـه" کی قید لگا کر بتلا دیا، کہ صرف اخبار بہ ہونا فعل کی علامت ہے، اخبار عنہ ہونا فعل کی علامت نہیں، چنانچہ وہ کلمہ جو کبھی اخبار بہ بنتا ہو اور کبھی اخبار عنہ بنتا ہو، وہ فعل نہیں ہوسکتا، بلکہ اسم ہوگا۔

﴿فعل کی دوسری علامت﴾

آگے مصنفؒ فعل کی دوسری علامت بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں" و دُخـولُ قَـدْ " اسکا عطف " ان یـصـح " پر ہے، یعنی فعل کی علامت "قد" کا داخل ہونا ہے اسلئے کہ " قد " فعل پر داخل ہوکر، فعل ماضی کو زمانۂ حال سے قریب کردیتا ہے، جیسے " قَـد ضَـربَ زیـد" زید نے قریب زمانہ میں مارا ہے یا تحقیق اور تاکید کے معنی پیدا کردیتا ہے، جیسے " قـد ضربتُ زیدًا " تحقیق میں نے زید کو مارا، اور فعل مضارع میں اکثر تقلیل کے معنی پیدا کرتا ہے، جیسے "اِنَّ الكذُوبَ قدْ يَصدُقُ" جھوٹا کبھی سچ بول دیتا ہے۔

وَ السِّیْن وَ سَوْفَ .

اور قد کے یہ معانی اسماء پر "قد" کے داخل ہونے سے حاصل نہیں ہوتے، اسلئے کہ اسماء میں زمانہ نہیں ہوتا اور "قد" کے مذکورہ معانی کیلئے زمانہ کا ہونا ضروری ہے، لہذا دخولِ قد فعل کے ساتھ خاص ہے۔

﴿فعل کی تیسری اور چوتھی علامت﴾

آگے مصنفؒ فعل کی تیسری اور چوتھی علامت بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "والسینِ و سوف" ان دونوں کا عطف "قد" پر ہے، یعنی فعل کی علامت سین اور سوف کا داخل ہونا ہے، اسلئے کہ ان دونوں کو استقبال پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے، یعنی دونوں وضع کئے گئے ہیں، تاکہ حال سے استقبال کی طرف فعل کی تأخیر پر دلالت کریں، اور استقبال ایک زمانہ ہے، جو صرف فعل میں پایا جاتا ہے، اسم اور حرف میں زمانہ نہیں ہوتا۔

﴿سین اور سوف کے درمیان فرق﴾

یادرہے کہ سین اور سوف کو حروف تسویف کہتے ہیں اسلئے کہ تسویف کے معنی ہیں ٹالنا، اور چونکہ ان دونوں کے ذریعہ فعل (کام) کو حال سے استقبال کی طرف ٹال دیا جاتا ہے، اسلئے انکو حرف تسویف کہتے ہیں۔

امام سیبویہ نے ان دونوں حرفوں کا نام حرف تنفیس رکھا ہے، اسلئے کہ تنفیس کے معنی ہیں فعل اور کام کو زمانۂ مستقبل تک مؤخر کرنا، اور چونکہ ان دونوں کے ذریعہ فعل کو زمانۂ مستقبل تک مؤخر کیا جاتا ہے، اسلئے ان دونوں حرفوں کو حروف تنفیس بھی کہتے ہیں۔

اور یہ دونوں حروف فعل مضارع پر داخل ہوکر فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کردیتے ہیں، لیکن ان دونوں کے درمیان فرق کیا ہے؟ اسکے متعلق دو مذہب ہیں۔

مشہور مذہب (جو جمہور نحویوں کا مذہب ہے) یہ ہے، کہ سین استقبالِ قریب کیلئے ہے، جیسے "سیقول السفھاءُ" (اب بیوقوف لوگ کہیں گے) اور سوف استقبال بعید کیلئے ہے، جیسے "سوف استغفر لکم" عنقریب میں تمہارے لئے استغفار کرونگا یعنی تہجد کے وقت میں۔

دوسرا مذہب جمہور کے برعکس ہے، یعنی سوف استقبال قریب کیلئے اور سین استقبال بعید کیلئے ہے، لیکن یہ مذہب انتہائی ضعیف ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

اسی لئے ہمارے مصنفؒ نے بھی باریکی کے ساتھ جمہور کے مذہب کے مختار ہونے کی طرف اشارہ کردیا، کہ سین کو پہلے بیان کیا، اسلئے کہ وہ استقبال قریب کیلئے ہے، اور سوف کو بعد میں بیان کیا، اسلئے کہ وہ استقبال بعید کے لئے ہے۔

﴿سین مستقل حرف ہے یا سوف سے مأخوذ ہے؟﴾

بعض کوفیوں کا کہنا ہے، کہ وہ سین جو فعل مستقبل پر داخل ہوتی ہے، (جیسے سیقول) وہ اصل میں سوف ہے، یعنی سین کوئی مستقل حرف نہیں بلکہ سوف سے واؤ اور فاء کو حذف کرکے بنائی گئی ہے، اسلئے کہ کلام عرب میں سوف کا استعمال بکثرت ہوتا ہے، اور کثرتِ استعمال[۱] تخفیف کا تقاضہ کرتا ہے، تو کیا بعید ہے، کہ اہل عرب نے سوف سے واؤ اور فاء کو تخفیفاً حذف کردیا ہو۔

نیز اہل عرب سے مروی ہے، کہ بعض اہلِ عرب[۲] سَوْفَ اَفْعَلُ میں واؤ کو حذف کرکے سَفَ اَفْعَلُ اور بعض فاء کو حذف کرکے سَوْ اَفْعَلُ پڑھتے ہیں، تو جب کثرت استعمال کی وجہ سے کبھی واؤ اور کبھی فاء کو حذف کرنا جائز ہے، تو دونوں لغتوں کو قریب کرنے کیلئے یہ بھی جائز ہونا چاہئے، کہ کثرتِ استعمال کی وجہ سے واؤ اور فاء دونوں کو ایک ساتھ حذف کردیا جاوے۔

بعض کوفیوں اور جملہ بصریین کا کہنا ہے، کہ وہ سین جو فعل مستقبل پر داخل ہوتی ہے، وہ سوف سے مأخوذ نہیں، بلکہ مستقل حرف ہے، اسلئے کہ وہ حروف جو کسی معنی پر دلالت کرتے ہیں، ان میں اصل یہ ہے، کہ حذف اور تغیر کا دخل نہ ہو، بلکہ بذاتِ خود اصل ہوں، تو مناسب یہ ہے، کہ سین بھی بذاتِ خود مستقل اور اصل ہو، غیر سے مأخوذ نہ ہو۔

☆(۱) اسکا جواب یہ ہے، کہ تمہاری یہ دلیل مبنی بر فساد ہے، اسلئے کہ کثرتِ استعمال کی وجہ سے تخفیفاً بعض حروف کو حذف کرنا سماعی ہے قیاسی نہیں، تو اختلاف کے موقع پر آپکا قیاس کرنا اور اسی قیاس کو دلیل کے طور پر پیش کرنا صحیح نہیں ہے ۱۲۔

☆(۲) اسکا ایک جواب یہ ہے، کہ اس روایت میں بعض کوفیوں کا تفرد ہے، اور یہ اصول ہے، کہ کسی ایک جماعت کے بعض افراد کا کسی روایت میں تفرد ہو، تو اسکو حجت اور دلیل بنانا صحیح نہیں، دوسرا جواب یہ ہے، کہ اگر بالفرض اس روایت کا اہل عرب سے مروی ہونا صحیح ہو، تو بھی اسکو دلیل بنانا صحیح نہیں، اسلئے کہ یہ روایت شاذ ہے، اور روایتِ شاذہ قلت وقوع کی وجہ سے حجت اور دلیل بننے کے قابل نہیں ۱۲۔

وَالْجَزْمُ ، وَ اَلتَّصْرِيْفُ إِلٰى الْمَاضِى وَالْمُضَارِعِ

﴿فعل کی پانچویں علامت﴾

آگے مصنفؒ فعل کی پانچویں علامت بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں " و الجزمِ " اس پر رفع اور جر دونوں جائز ہیں، اگر مرفوع پڑھیں، تو اسکا عطف "ان یصح " پر ہوگا، یعنی فعل کی علامت شیئ کا مجزوم ہونا ہے، جیسے "لم یضربْ" یہ اس صورت میں جبکہ جَزْمٌ سے معنیٰ مصدری یعنی شیئ کا مجزوم اور ساکن ہونا مراد ہو۔

اور اگر مجرور پڑھیں تو اسکا عطف " قد " پر ہوگا، یعنی فعل کی علامت جزم یعنی سکون کا داخل ہونا ہے، اس صورت میں "جَــزْمٌ" سے معنیٰ مصدری مراد نہ ہوگا، بلکہ اس سے مراد جزم یعنی سکون ہوگا، اسلئے کہ دخول کے معنی ہیں، کسی شیئ کا کسی شیئ کے شروع میں یا اخیر میں لاحق ہونا اور "جــزم" کا معنی مصدری نہ تو فعل کے شروع میں لاحق ہوتا ہے، نہ اخیر میں، اسلئے دخول کے تحت ہونے کی صورت میں معنی مصدری مراد نہیں ہوگا۔

﴿جزم فعل کے ساتھ خاص کیوں ہے؟﴾

جزم فعل کے ساتھ خاص اسلئے ہے کہ جزم (یعنی سکون یا شیئ کا مجزوم اور ساکن ہونا) حروف جازمہ کا اثر ہے، یعنی جہاں پر بھی جزم ہوگا، وہاں حرف جازم ضرور ہوگا اور یہ بات حتمی ہے، کہ حرفِ جازم کا دخول فعل کے ساتھ خاص ہے۔

تو جب حرفِ جازم فعل کے ساتھ خاص ہے، تو اسکا اثر (یعنی سکون یا شیئ کا مجزوم ہونا) بھی فعل کے ساتھ خاص ہوگا، ورنہ اثر کا مؤثر سے تخلف لازم آئے گا، جو باطل ہے۔

﴿حروف جازمہ فعل کے ساتھ خاص کیوں ہیں؟﴾

حروف جازمہ فعل کے ساتھ اسلئے خاص ہیں، کہ حروف جازمہ میں سے "لمْ" اور "لمّاً" نفیٔ فعل کیلئے وضع کئے گئے ہیں، اور لامِ امر طلب فعل کیلئے وضع کیا گیا ہے، اور لائے نہی فعل سے روکنے کے لئے وضع کیا گیا ہے اور کلماتِ شرط فعل کو کسی شئ پر معلق کرنے کے لئے وضع کئے گئے ہیں، اور ظاہر ہے، کہ ان تمام کلمات کے مذکورہ معانی میں سے ہر ایک صرف فعل میں پائے جاتے ہیں، اسم اور حرف میں نہیں پائے جاتے۔

﴿فعل کی چھٹی علامت﴾

آگے مصنفؒ فعل کی چھٹی علامت بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "والتَّصرِیفُ الیٰ الماضِی و المُضارِعِ"

وَ كَوْنُهٗ أَمْرًا وَ نَهْيًا.

اسکا عطف "ان یصح" پر ہے اور "التصریف" پر الف ولام مضاف الیہ کے عوض میں ہے "ای علامتہ تصریفُ الفعلِ الی الماضِی والمضارِعِ" یعنی فعل کی علامت فعل کا ماضی اور مضارع کے صیغوں کی طرف متصرف ہونا ہے، اسلئے کہ ماضی اور مضارع کی طرف متصرف اور منقسم ہونا زمانہ کے اعتبار سے ہے اور زمانہ صرف فعل میں ہوتا ہے، اسم اور حرف میں زمانہ نہیں ہوتا۔

﴿فعل کی ساتویں علامت﴾

آگے مصنفؒ فعل کی ساتویں علامت بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "وکونُه امرًا و نهيًا" اسکا عطف "ان یصح" پر ہے، یعنی فعل کی علامت اسکا امر اور نہی ہونا ہے، اسلئے کہ امر میں فاعل سے فعل طلب کیا جاتا ہے اور نہی میں فاعل سے فعل نہ کرنے کو طلب کیا جاتا ہے، اور طلب، فعل کے ساتھ خاص ہے۔

﴿فعل کی کتنی قسمیں ھیں؟﴾

سوال یہ ہوتا ہے، کہ مصنفؒ نے "والامرُ والنَّهيُ" کے بجائے "کونُه امرًا ونهيًا" کیوں فرمایا؟
اسکا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ نے "کونُه امرًا ونهيًا" فرما کر، تمام مذاہب کی رعایت کی ہے، اسلئے کہ امر اور نہی کس کی قسمیں ہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

بعض حضرات کا مذہب یہ ہے، کہ امر اور نہی ماضی اور مضارع کی طرح فعل کی بلاواسطہ قسمیں ہیں، ان حضرات کے نزدیک فعل کی چار قسمیں ہیں (۱) ماضی (۲) مضارع (۳) امر (۴) نہی۔

بعض حضرات کا مذہب یہ ہے کہ امر اور نہی فعل کی بلاواسطہ قسمیں نہیں، بلکہ یہ دونوں فعل مضارع سے مشتق ہیں، ان حضرات کے نزدیک فعل کی دو قسمیں ہیں (۱) ماضی (۲) مضارع اور امر اور نہی مضارع کی قسمیں ہیں۔

اور بعض حضرات کا مذہب یہ ہے، کہ فعل کی تین قسمیں ہیں (۱) ماضی (۲) مضارع (۳) امر، اور نہی فعل مضارع میں داخل ہے، فعل کی مستقل قسم نہیں۔

اگر مصنفؒ "والامر والنهی" فرماتے، تو یہ عبارت صرف پہلے مذہب کو شامل ہوتی، دوسرے اور تیسرے مذہب کو شامل نہ ہوتی، اسلئے مصنفؒ نے "کونُه امرًا او نهيًا" فرما کر تینوں مذہبوں کی رعایت کر دی کہ ماضی اور مضارع (جو فعل کی بالاتفاق بلاواسطہ قسمیں ہیں) کی طرف متصرف ہونا فعل کی علامت ہے اور امر

وَ اِتِّصَالُ الضَّمَائِرِ الْبَارِزَةِ الْمَرْفُوْعَةِ ، نَحْوُضَرَبْتَ ُ

اور نہی (جنکے فعل کی بالواسطہ اور بلاواسطہ قسمیں ہونے کے متعلق اختلاف ہے) ہونا بھی فعل کی علامت ہے۔

﴿فعل کی آٹھویں علامت﴾

آگے مصنفؒ فعل کی آٹھویں علامت بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "و اتِّصالُ الضَّمائِرِ البارِزةِ المرفوعةِ" اسکا عطف "ان یصح" پر ہے، یعنی فعل کی علامت ضمائر بارزہ مرفوعہ کا متصل ہونا ہے، جیسے ضَرَبْتَ ُ اسلئے کہ یہ ضمیریں فاعل کی ہوتی ہیں، اور فاعل صرف فعل کا ہوتا ہے یا فروعِ فعل (یعنی اسماء مشتقہ) کا ہوتا ہے۔

سوال یہ ہوتا ہے، کہ جب فعل اور فروع فعل دونوں کا فاعل ہوتا ہے، تو پھر ضمائر بارزہ مرفوعہ کا متصل ہونا صرف فعل کے ساتھ کیوں خاص ہے، فروع فعل میں یہ ضمیریں کیوں نہیں ہوتی ؟۔

اسکا جواب یہ ہے، کہ قانون کے اعتبار سے یہ بات طے شدہ ہے، کہ اصل اور فروع کے درمیان من کل الوجوہ مساوات اور برابری نہ ہو، اسلئے کہ اگر فرع ہر اعتبار سے اصل کے برابر ہو، تو اصل اور فرع کے درمیان تساوی کی نسبت ہو جائیگی، پھر دونوں کے درمیان تساوی کے باوجود ایک کو اصل قرار دیکر دوسرے کو فرع قرار دینا تحکم اور دعوی بلا دلیل ہوگا، اسلئے فعل اور اسکے فروع کے درمیان ہر اعتبار سے مساوات نہ کرتے ہوئے، ضمائر بارزہ مرفوعہ کے متصل ہونے کو فعل کے ساتھ خاص کردیا، اور فعل کے فروع کے ساتھ ان ضمائر کا اتصال ممنوع قرار دیا۔

اور ضمائر مستترہ مرفوعہ کے متصل ہونے میں عمومیت کردی، کہ ضمائر مستترہ مرفوعہ فعل اور فروعِ فعل دونوں سے متصل ہوتی ہیں، جیسے ضَرَبَ فعل میں ھُوَ اور زَیْدٌ عَالِم میں عَالِمٌ اسم مشتق میں " ھُوَ " ضمیر مستترہ مرفوعہ متصل ہے۔

سوال یہ ہوتا ہے کہ اصل اور فرع کے درمیان مساوات کلی کو دور کرنے کی، یہ بھی تو صورت ہوسکتی ہے کہ ضمائرِ مستترہ مرفوعہ کے اتصال کو فعل کے ساتھ کردیا جاوے، اور ضمائر بارزہ مرفوعہ کے اتصال کو فعل اور فروعِ فعل دونوں کیلئے عام کردیا جائے، فرق کیلئے صرف یہی صورت کیوں اختیار کی؟

اسکا جواب یہ ہے، کہ قانون ہے کہ جو چیز مختصر اور سہل ہوتی ہے، وہی عمومیت کے قابل ہوتی ہے اور ضمائرہ بارزہ کے مقابلہ میں ضمائر مستترہ مختصر اور سہل ہیں اسلئے انکو عام کردیا۔

وَ تَاءِ التَّأْنِيْثِ الْسَّاكِنَةِ ، نَحْوُ ضَرَبَتْ.

علامہ رضیؒ فرماتے ہیں، کہ ضمائر بارزہ مرفوعہ کا متصل ہونا، فعل کے ساتھ اسلئے خاص ہے کہ فروعِ فعل (جو حقیقت میں اسم ہیں) تثنیہ ہوتے ہیں، الف کے ساتھ، جیسے فَـاعِلاَنِ اور جمع ہوتے ہیں واؤ کے ساتھ جیسے فَاعِلُوْنَ اب اگر انکے ساتھ بھی ضمائر بارزہ مرفوعہ کا اتصال ہو، تو تثنیہ میں دو الف (ایک الفِ تثنیہ اور دوسرا الف ضمیرِ بارزہ کا) جمع ہو جائیں گے، اور جمع مذکر سالم میں دو واؤ (ایک واوِ جمع اور دوسرا واو ضمیرِ بارزہ کا) جمع ہو جائیں گے، اگر ان میں سے ایک کو بھی حذف نہ کریں، تو تلفظ ثقیل ہوگا، اور ایک کو حذف کریں تو التباس ہوگا، کہ آیا یہ الفِ تثنیہ اور واو جمع کا ہے، یا ضمیرِ بارز مرفوع کا ہے، اسلئے ضمائر بارزہ مرفوعہ کو فعل کے ساتھ خاص کر کے فروعِ فعل کے ساتھ انکے اتصال کو ممنوع قرار دیا۔

﴿فعل کی نویں علامت﴾

آگے مصنفؒ فعل کی نویں علامت بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "وتَـاءِ التَّـانِيْـثِ السَّـاكِنَةِ" اسکا عطف "الـضـمـائـر" پر ہے، یعنی فعل کی علامت، تاء تانیث ساکنہ کا متصل ہونا ہے، جیسے ضَـرَبَـتْ اسلئے کہ تاءِ تانیث ساکنہ فاعل کے مؤنث ہونے پر دلالت کرتی ہے، اور ظاہر ہے کہ فاعل، فعل اور اسماء مشتقہ کا ہوتا ہے۔

سوال یہ ہوتا ہے، کہ جب فاعل، فعل کی طرح اسماءِ مشتقہ میں بھی ہوتا ہے، تو تاءِ تانیث ساکنہ کا متصل ہونا فعل کے ساتھ خاص نہیں ہوگا، بلکہ اسماء مشتقہ کے ساتھ بھی تاء تانیث ساکنہ متصل ہوگی، تو یہ فعل کی علامت کیسے ہوگی؟۔

اسکا جواب یہ ہے، کہ اسماءِ مشتقہ میں فاعل کی تانیث پر دلالت کرنے کے لئے تاء تانیث متحرکہ ہے، اسلئے تاء تانیث ساکنہ کا متصل ہونا فعل کے ساتھ خاص ہے، اور تاء تانیث متحرکہ کا متصل ہونا اسم کے ساتھ خاص ہے، جیسے ضَارِبَةٌ۔

اسی لئے ہمارے مصنفؒ نے فعل کی علامت بیان کرتے ہوئے، تاء تانیث کے ساتھ سـاکنۃ کی قید لگا کر تاءِ تانیث متحرکہ سے احتراز کر دیا، اور تاءِ متحرکہ اور تاءِ ساکنہ کے درمیان تقسیم کر کے، اسم اور فعل کی علامتوں میں امتیاز کر دیا۔

سوال یہ ہوتا ہے، کہ اسکے برعکس کر کے، تاء تانیث ساکنہ کو اسم کی علامت، اور تاء تانیث متحرکہ کو فعل کی

وَ نُوْنَيِ التَّأْكِيْدِ ، فَإِنَّ كُلَّ هٰذِهٖ خَوَاصُّ الْفِعْلِ

علامت کیوں نہیں قرار دیا؟۔

اسکا جواب یہ ہے، کہ اسم اور فعل کی علامت ہونے کے لئے تاء تانیث کی جو تقسیم کی ہے، وہی اولیٰ اور بہتر ہے اسلئے کہ اسم میں خفت ہے، تو اسکو حرکت والی تاء دے دی، تاکہ توازن ہو جائے اور فعل میں ثقل ہے، تو اسمیں خفت پیدا کرنے کے لئے تاء ساکنہ دیدی، تاکہ اس میں توازن ہو جائے۔

﴿فعل کی دسویں علامت﴾

آگے مصنفؒ فعل کی دسویں اور آخری علامت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "ونُونَی[1] التَّاكيدِ"

اسکا عطف "الضمائر" پر ہے، یعنی فعل کی علامت، تاکید کے دونون (ثقیلہ اور خفیفہ) کا متصل ہونا ہے، اسلئے کہ یہ دونوں نون امر اور مضارع کی تاکید کیلئے وضع کئے گئے ہیں، (جیسا کہ قـد فعل ماضی کی تاکید کے لئے وضع کیا گیا ہے) اور ظاہر ہے، کہ مضارع اور امر فعل کی قسمیں ہیں، تو نون تاکید بھی فعل کے ساتھ خاص ہو جائے گا، نیز تاکید کے دونوں نون طلب کی تاکید کیلئے آتے ہیں، اور طلب صرف فعل میں ہوتی ہے، اسم اور حرف میں طلب کے معنی نہیں ہوتے۔

﴿ایک وھم کا ازالہ﴾

ہمارے مصنفؒ "تـلـك عشـرـةٌ كـاملةٌ" کے پیش نظر فعل کی دس علامتوں کے بیان سے فارغ ہو گئے، تو آگے ایک وہم کا ازالہ فرماتے ہیں۔

وہم یہ ہوتا ہے، کہ مصنفؒ نے اوپر فعل کی علامتیں بیان کی، اور علامت کسی شیئ کی وہ ہے، جو شیئ سے کسی بھی وقت جدا نہ ہو، حالانکہ نونِ تاکید فعل ماضی اور حال کے ساتھ متصل نہیں ہوتا، اسی طرح تاءِ تانیث ساکنہ مضارع کے ساتھ متصل نہیں ہوتی، تو یہ فعل کی علامت نہ ہونی چاہیے ؟

تو ہمارے مصنفؒ نے اس وہم کا ازالہ کرتے ہوئے، فرمایا "فانَّ كلَّ هذهٖ خواصُّ الفَعلِ" شروع میں فاء جزائیہ ہے اور یہ پورا جملہ شرط محذوف کی جزاء ہے تقدیر عبارت اس طرح ہے " اِذا عـلِـمـتَ اَنَّ الـمـذكوراتِ علاماتُ الفعلِ فاعلَمْ اَنَّ كلَّ هذهِ المذكوراتِ خواصُّ الفعل"، یعنی جب آپنے فعل

☆(۱) نونَیْ تثنیہ ہے، اصل میں نُوْنَیْنِ ہے، یعنی تاکید کے دونون، چونکہ اضافت کے وقت تثنیہ کا نون گر جاتا ہے، اسلئے اسکی اضافت التاکید کی طرف ہوئی تو نون تثنیہ ساقط ہو کر نونی التاکید ہو گیا۱۲۔

Scanned by CamScanner

وَمَعْنَى الْإِخْبَارِ بِهٖ أَنْ يَكُوْنَ مَحْكُوْمًا بِهٖ ، وَ يُسَمّٰى فِعْلاً بِإِسْمِ أَصْلِهٖ ، وَ هُوَ الْمَصْدَرُ ، لِأَنَّ الْمَصْدَرَ هُوَ فِعْلُ الْفَاعِلِ حَقِيْقَةً

کی مذکورہ علامتوں کو جان لیا تو آپ کو معلوم ہونا چاہیے کہ یہ تمام مذکورات فعل کی خاصیتیں (خاصۂ غیر شاملہ) ہیں۔

تو اس عبارت سے مصنفؒ نے بتلا دیا، کہ اس مقام پر علامت سے مراد خاصہ ہے، تو اوپر والا وہم دور ہو گیا، اسلئے کہ کسی شیئ کا خاصہ:- وہ ہے جو اس شیئ کے علاوہ کسی دوسری شیئ میں نہ پایا جاوے اور فعل کی مذکورہ خاصیتیں اگرچہ فعل کے بعض افراد میں نہیں پائی جاتی لیکن وہ خاصیتیں اور علامتیں فعل کے علاوہ کسی اور چیز میں نہیں پائی جاتی۔

﴿اخبار بہ کا مطلب﴾

اوپر مصنفؒ نے فعل کی علامتیں بیان کرتے ہوئے فرمایا تھا، کہ اخبار بہ کا صحیح ہونا فعل کی علامت ہے، تو اخبار بہ کا کیا مطلب؟۔

تو آگے مصنفؒ اخبار بہ کا مطلب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "**ومعنَى الاخبارِ بِهٖ اَنْ يكونَ محكومًا بِهٖ**" یعنی اخبار بہ (یعنی جسکے ذریعہ خبر دینا) کا معنی یہ ہے کہ وہ محکوم بہ (یعنی جس کے ذریعہ حکم لگانا) ہو۔

اس عبارت سے ہمارے مصنفؒ نے ایک وہم کا ازالہ بھی کیا ہے کہ اخبار بہ کا مطلب ہے مخبر بہ ہونا فعل کے ساتھ خاص ہے، تو فعل ماضی اور مضارع کا تو مخبر بہ ہونا صحیح ہے، لیکن فعل امر اور نہی کا مخبر بہ ہونا صحیح نہیں، اسلئے کہ یہ انشاء ہے اور انشاء کے ذریعہ خبر دینا صحیح نہیں، حالانکہ اوپر معلوم ہوا کہ اخبار بہ اور مسند ہونا فعل کی دوامی علامت اور خاصیت ہے، اور فعل کی تمام قسموں میں اخبار بہ کا صحیح ہونا ہمیشہ پایا جاتا ہے۔

تو وہم یہ ہوتا ہے کہ اخبار بہ کا صحیح ہونا فعل کی دو قسموں (ماضی اور مضارع) کیلئے تو علامت ہے لیکن دوسری دو قسموں (امر اور نہی) کیلئے علامت اور خاصیت نہیں؟

اس وہم کو دور کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا، کہ اخبار بہ سے مراد محکوم بہ ہے اور محکوم بہ جس طرح فعل ماضی اور مضارع ہوتے ہیں، اسی طرح امر اور نہی بھی محکوم بہ ہوتے ہیں۔

﴿فعل کی وجہ تسمیہ﴾

آگے مصنفؒ فعل کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "**ويُسَمَّى فعلًا بِاَسمِ اصلِه وهو المَصدرُ لِانَّ المصدرَ هوفعلُ الفاعلِ حقيقةً**"، یعنی فعل (فعل اصطلاحی) کا نام اس (مصدر) کی اصل

وَحَدُّ الْحَرْفِ كَلِمَةٌ لا تَدُلُّ عَلٰى مَعْنًى فِيْ نَفْسِهَا بَلْ تَدُلُّ عَلٰى مَعْنًى فِيْ غَيْرِهَا ، نَحْوُ مِنْ.

کے نام کے ساتھ رکھا جاتا ہے اور وہ (یعنی اس کی اصل) مصدر ہے (مصدر کا نام فعل ہے) اسلئے کہ مصدر حقیقت میں فاعل کا فعل ہے، تو یہ تَسمِيةُ الفرعِ باِسمِ اَصلِه کے قبیل سے ہے، یعنی فرع (فعل اصطلاحی) کا نام اسکے اصل (مصدر) کے نام سے رکھدیا۔

مطلب یہ ہے، کہ فعل اصطلاحی کی اصل مصدر ہے، جس سے وہ مشتق ہوتا ہے، تو فعل جو مصدر کا نام تھا، وہ فعلِ اصطلاحی کا رکھدیا، اور مصدر کو فعل اسلئے کہتے ہیں، کہ مصدر حقیقت میں فاعل کا فعل ہوتا ہے۔

یاد رہے کہ فعلِ اصطلاحی میں ہمیشہ تین چیزیں ہوتی ہیں (۱) حدث یعنی معنیٰ مصدری (۲) زمانہ (۳) کسی متعین فاعل کی طرف فعل کی نسبت، ان تینوں میں سے صرف معنیٰ مصدری مستقل بالمفہوم ہے، اور فعل اصطلاحی کی تعریف میں "تدلُّ على معنًى في نفسِها" سے صرف معنیٰ مصدری مراد ہے، زمانہ اور نسبت الی الفاعل مراد نہیں، اسلئے فعل کی دلالت معنیٰ مستقل پر ہوگئی۔

پھر "دلالةً مقترنةً بزمانِ ذالك المعنٰى" فرما کر دوسرے معنی (زمانہ) کو بھی اس میں شامل کردیا، اور چونکہ فعل کا نسبت الی الفاعل کے بغیر وجود نہیں ہوتا، کہ فعل ہمیشہ فاعل کی طرف مسند ہوتا ہے، تو تیسرے معنی (کسی متعین فاعل کی طرف فعل کی نسبت) کو بھی شامل کردیا۔

﴿ حرف کی تعریف اور اسکی علامتیں ﴾

مصنفؒ اسم اور فعل کی تعریف اور اس کی علامتوں کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد، حرف کی تعریف کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "وحدُّ الحرفِ كلمةٌ لا تدلُّ على معنًى في نفسِها بلْ تدلُّ على معنًى في غيرِها نحوُ مِنْ" یاد رہے کہ في نفسها اور في غيرها میں "في" حرف جارہ باء کے معنی میں ہے، یعنی حرف وہ کلمہ ہے جو اپنے معنی پر بالاستقلال (بذات خود) دلالت نہ کرے، بلکہ وہ اپنے معنی پر غیر کے ساتھ مل کر دلالت کرے، جیسے "مــن" حرف ہے، جو اپنے معنیٰ خاص (ابتداء جزئی) پر دلالت کرتی ہے اور ابتداء جزئی دوسرے کلمہ کے ساتھ ملائے بغیر سمجھ میں نہیں آتی، اسلئے کہ ابتداء جزئی مستقل بالمفہوم نہیں ہے تو جب تک وہ چیز (بصرہ یا کوفہ) جس سے ابتداء ہورہی ہے، ذکر نہ کی جائے "من" کے معنیٰ خاص (ابتداء جزئی) سمجھ میں نہیں آئیں گے۔

فَإِنَّ مَعْنَاهَا الْإِبْتِدَاءُ ، وَهِيَ لاَ تَدُلُّ عَلَيْهِ إِلَّا بَعْدَ ذِكْرِ مَا مِنْهُ الإِبْتِدَاءُ كَالْبَصْرَةِ وَالْكُوفَةِ ، مَثَلاً تَقُوْلُ سِرْتُ مِنَ الْبَصْرَةِ إِلَى الْكُوفَةِ ، وَعَلاَمَتُهُ أَنْ لاَيَصِحَّ الْإِخْبَارُ عَنْهُ وَلاَ بِهِ وَأَنْ لاَيَقْبَلَ عَلاَمَاتِ الْأَسْمَاءِ وَلاَ عَلاَمَاتِ الْأَفْعَالِ،

اس کو مصنف فرماتے ہیں "فانَّ معناها الابتداءُ وهي لا تدلُّ عليه الّا بعدَ ذكرِ ما منه الابتداءُ كالبصرةِ والكوفةِ" یعنی بیشک "من" کے معنی ابتداء[1] کے ہیں اور وہ "من" اپنے معنیٰ خاص (ابتداءِ جزئی) پر نہیں دلالت کرتی، مگر جس (بصرہ اور کوفہ) سے ابتداء ہو رہی ہے، اس کو ذکر کر لینے کے بعد "مثلًا تقولُ سِرتُ مِنَ البصرةِ الى الكوفةِ" مثال مذکور میں "من" کو بصرہ (جس سے ابتداء ہو رہی ہے) کے ساتھ ملایا، تو اب اسکے معنی ابتداءِ خاص جو بصرہ سے ہے سمجھ میں آ گئے۔

حرف کی تعریف سے فراغت کے بعد مصنف حرف کی علامتوں کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "وعلامتُه اَنْ لايصِحَّ الاخبارُ عنه ولا بِه" یعنی حرف کی علامت یہ ہے، کہ حرف کا اخبار عنہ اور اخبار بہ بننا صحیح نہ ہو، اخبار عنہ کا دوسرا نام محکوم علیہ اور مسند الیہ ہے، اور اخبار بہ کا دوسرا نام محکوم بہ اور مسند ہے۔

مطلب یہ ہے، کہ حرف نہ تو مسند الیہ ہوتا ہے نہ مسند، اسلئے کہ مسند اور مسند الیہ کا ہونا اسم اور فعل کی علامتیں ہیں۔

اور ظاہر بات ہے، کہ حرف علاماتِ اسم اور علاماتِ فعل کو قبول نہیں کرتا، اسی کو مصنف بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "واَن لايَقبَلَ علاماتِ الاسماءِ ولاعلاماتِ الافعالِ" یعنی حرف کی خاصیت یہ ہے کہ وہ اسماء اور افعال کی علامتوں کو قبول نہیں کرتا۔

﴿حرف کے فوائد﴾

آگے مصنف ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ جب حرف نہ مسند ہوتا ہے نہ مسند الیہ، نیز اسم اور فعل کی کسی بھی علامت کو قبول نہیں کرتا، تو حرف سے بحث کرنا بیکار اور بے فائدہ ہے، نحویین ایسی بیکار اور بے فائدہ بحث کیوں کرتے ہیں؟۔

☆ (۱) یاد رہے، کہ ابتداء کے معنیٰ عام (جسکو ابتداءِ کلی اور ابتداءِ مطلق کہتے ہیں) جو کسی کے ساتھ مقید ہو کر نہ پائے جائیں، اسکو سمجھنے کے لئے دوسرے کلمہ کے ساتھ ملانیکی کوئی ضرورت نہیں اسلئے کہ وہ تو مستقل بالمفہوم ہے، اور اس پر لفظِ ابتداء بذات خود دلالت کرتا ہے، اور وہ ابتداءِ عام لفظ ابتداء (جو اسم ہے) کے معنی ہیں، وہ "من" کے معنی نہیں، بلکہ "من" کے معنی ابتداءِ خاص یعنی ابتداءِ جزئی، جو کسی کے ساتھ مقید ہو کر پائے جائیں، وہ مستقل بالمفہوم نہیں ہیں، اور اسی معنی خاص کو مراد لینے کیلئے مصنف الابتداء کو معرّف باللام لائے ہیں، تاکہ الف ولام سے اس ابتداء خاص کی طرف اشارہ ہو جائے ۱۲۔

وَلِلْحَرْفِ فِیْ کَلَامِ الْعَرَبِ فَوَائِدُ کَالرَّبْطِ بَیْنَ الْاِسْمَیْنِ ، نَحْوُ زَیْدٌ فِیْ الْدَّار ، اَوِ الْفِعْلَیْنِ ، نَحْوُ اُرِیْدُ أَنْ تَضْرِبَ اَوْ اِسْمٍ وَفِعْلٍ کَضَرَبْتُ بِالْخَشَبَةِ. اَوْ الْجُمْلَتَیْنِ ، نَحْوُ اِنْ جَاءَ نِیْ زَیْدٌ أَکْرَمْتُهٗ وَغَیْرِ ذَالِکَ مِنَ الْفَوَائِدِ الَّتِیْ تَعْرِفُهَا فِیْ الْقِسْمِ الثَّالِثِ اِنْشَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰی

مصنفؒ اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے، فرماتے ہیں "وللحرفِ فی کلامِ العرب[1] فوائدُ" یعنی حرف (جوکلام عرب میں مستعمل ہے) کے بہت سارے فائدے ہیں، اسلئے حرف کی بحث بیکار اور بے فائدہ نہیں "کَالرَّبطِ بینَ اِلاسمَینِ" مثلاً دواسموں کے درمیان ربط دینا، جیسے " زید فی الدار" زید گھر میں ہے، اس مثال میں " فی "حرف جارہ (جوظرفیت کے لئے ہے) نے زید اور دار کے درمیان ربط دیدیا، اگر درمیان میں "فی" نہ لاتے اور " زید الدار" کہتے تو زید کا دار میں ہونا نہ سمجھا جاتا

"او الفعلینِ" یا دو فعلوں کے درمیان ربط دینا، جیسے "اریدُ اَن تضربَ" میں چاہتا ہوں کہ تو مارے، اس مثال میں اَنْ حرف مصدریہ ہے، جس نے اُرِیْدُ اور تَضْرِبَ کے درمیان ربط دیا، یہاں پر مقصود تَضْرِبُ کو اُرِیْدُ فعل کا مفعول بنانا ہے جو اَنْ مصدریہ کے بغیر ممکن نہیں، اَنْ کی وجہ سے تقدیر عبارت اس طرح ہوگی ، اریدُ ضربَکَ.

"او اسمٍ وفعلٍ" یا اسم اور فعل کے درمیان ربط دینا، جیسے "ضربتُ بِالخشبةِ" میں نے لکڑی سے مارا، اس مثال میں باء حرف جارہ نے " ضربت" فعل اور " الخشبة" اسم کے درمیان ربط دیدیا اسلئے کہ یہاں پر مقصود خشبة (لکڑی) کو ضرب کیلئے واسطہ اور آلہ بنانا ہے، جو باء حرف جارہ کے بغیر ممکن نہیں، اگر "باء" حرف جارہ کو درمیان میں نہ لائیں، اور 'ضربتُ الخشَبة کہیں تو الخشبة مفعول بن جائیگا۔

"أو الجملتین" یا دو جملوں کے درمیان ربط دینا، جیسے "اِن جَائنِی زَیدٌ اَکرَمتُه" اگر زید میرے پاس آیا تو میں اسکا اکرام کرونگا، اس مثال میں " ان" حرفِ شرط نے اکرام کو آنے پر معلّق کردیا، اگر " ان" حرفِ شرط نہ ہو، تو تعلیق حاصل نہ ہوگی بلکہ دونوں جملے الگ الگ ہو جائیں گے۔

اسکے علاوہ حرف کے اور بھی فوائد ہیں، جس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے، مصنفؒ فرماتے ہیں "وغیر ذالکَ مِنَ الفوائدِ الَّتی تَعرِفُها فی القِسمِ الثالثِ انشاء اللّٰه تعالیٰ" عبارت میں " غیر" کا

[1] ☆(۱) ترکیب میں "فی کلامِ العرب" صفت ہے، حرف کی، تقدیر عبارت اس طرح ہے " وِلِلْحرفِ الکَائنِ فِی کَلَامِ العَرَبِ فَوَائِدُ" حرف اپنی صفت سے ملکر لام حرف جارہ کا مجرور ہے، حرف جارہ اپنے مجرور سے ملکر خبر مقدم ہے، اور فَوَائِدُ مبتداءِ مؤخر ہے، اور چونکہ یہ مقام حرف کی بحث کے متعلق ہے اسلئے حرف (خبر) کو مقدم کیا ۱۲۔

وَ يُسَمّٰى حَرْفًا لِوُقُوْعِهٖ فِيْ الْكَلَامِ حَرْفًا اَىْ طَرْفًا، إِذْ لَيْسَ مَقْصُوْدًا بِالذَّاتِ مِثْلَ الْمُسْنَدِ وَ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ.

عطف الربط پر ہے۔

یعنی اس ربطِ مذکور کے علاوہ حرف کے اور بہت سارے فوائد ہیں، جن کو تم تیسری قسم (حرف کی بحث) میں انشاء اللہ تعالی جان لوگے۔

☆حرف کی وجہ تسمیہ☆

آگے مصنفؒ حرف کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں، کہ حرف کے معنی طرف، جانب اور کنارہ کے ہیں، جیسے "جلستُ حرفَ الوادِی" میں وادی کے کنارہ بیٹھا اور حرف بھی کلام میں مسند اور مسند الیہ سے برطرف رہتا ہے، اسی کو مصنفؒ بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "ویسمّٰی حرفًا لوُقوعِه فی الکلامِ حرفًا ای طرفًا"یعنی حرف کا نام حرف اس وجہ سے رکھا گیا کہ حرف کلام میں ایک جانب واقع ہوتا ہے۔

اس پر اعتراض یہ ہوتا ہے، کہ آپ نے وجہ تسمیہ میں فرمایا، کہ حرف یہ طرف اور کنارے پر رہنے کی وجہ سے حرف کہلاتا ہے، یہ صحیح نہیں ہے، اسلئے کہ بہت سی مرتبہ حرف درمیان میں رہتا ہے، جیسے "زید فی الدار" اور "ارید ان تضرب" اور "ضربت بالخشبة" تینوں مثالوں میں حرف درمیان میں ہے تو آپ کیسے کہہ رہے ہیں، کہ حرف کنارہ پر رہتا ہے؟

تو مصنفؒ اسکا جواب دیتے ہوئے، فرماتے ہیں "اِذ لیس مقصودًا بالذاتِ مثلَ المسندِ والمسندِ اِلیه" یعنی کنارہ اور طرف میں ہونے کا مطلب یہ ہے، کہ حرف مسند اور مسند الیہ کے مانند کلام میں مقصود بالذات نہیں ہوتا، اسلئے کہ کلام میں مقصود بالذات مسند اور مسند الیہ ہیں، جب حرف میں اس کی صلاحیت نہیں تو مطلب یہ ہوا کہ حرف مقصود سے کنارہ پر ہے۔

☆فصل فی الکلام☆

مصنفؒ نے وعدہ کیا تھا، کہ ہم اس کتاب کو ایک مقدمہ اور تین قسموں پر ترتیب دیں گے، اسکے بعد مصنفؒ نے مقدمہ سے ابتداء کی تھی اور مقدمہ کو تین فصلوں پر منقسم کیا تھا۔

پہلی فصل میں نحو کی تعریف اور غرض وغایت کو بیان کرتے ہوئے نحو کے موضوع کی طرف مختصراشارہ کیا تھا، اور چونکہ نحو کے موضوع میں دو چیزیں بیان کی گئی تھی (۱) کلمہ (۲) کلام، تو مصنفؒ نے دوسری فصل میں

فَصْلٌ اَلْکَلَامُ، لَفْظٌ تَضَمَّنَ کَلِمَتَیْنِ بِالْاِسْنَادِ.

موضوع کے جزء اول (کلمہ) پر روشنی ڈالتے ہوئے، کلمہ کی تعریف کلمہ کے اقسامِ ثلاثہ اور ان کی تعریفیں اور علامتوں کو بیان کیا۔

اب تیسری فصل میں مصنفؒ موضوع کے جزء ثانی (کلام) پر روشنی ڈالتے ہیں، چنانچہ کلام [1] کی تعریف بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، "الکَلامُ لفظٌ تضمَّنَ کلمتَینِ بِالاسنادِ،" [2] یعنی کلام وہ لفظ ہے جو دو کلموں کو اسناد کے ساتھ شامل ہو۔

کلام کی تعریف میں 'لفظٌ'، جنس اور مابہ الاشتراک کی حیثیت سے ہے جو مہملات، مفردات، مرکباتِ غیر کلامیہ [3] اور مرکبات کلامیہ سب کو شامل ہے، اسلئے کہ "لفظ" ان تمام کو شامل ہے۔

اسکے بعد "تضمن کلمتین"، فصلِ اول اور مابہ الامتیاز کی حیثیت سے ہے، جس سے مہملات اور مفردات نکل گئے، اسکے بعد 'بالاسناد'، فصل ثانی ہے، جس سے مرکبات غیر کلامیہ نکل گئے، اسلئے کہ مرکبات غیر کلامیہ اگر چہ دو کلموں سے مرکب ہیں، مگر انکے درمیان اسناد نہیں ہوتی۔

تو اب کلام کی تعریف میں صرف مرکبات کلامیہ باقی رہیں گے، چاہے وہ خبریہ ہو جیسے "محمدٌ رسولٌ" اور "قالَ اِبراھیمُ" یا انشائیہ ہو جیسے "اِقرَأ" اور لَاتکتُبْ۔

ان چاروں جملوں میں سے ہر ایک دو کلموں سے مرکب ہے، اور انکے درمیان اسناد ہے، جو مخاطب کو پورا فائدہ دیتی ہے، ان چاروں جملوں میں سے پہلے دو جملوں میں دونوں کلمے حقیقی ہیں، اور آخری دو مثالوں

☆ (۱) کلام کے لغوی معنی ہیں بات، گفتگو، اور "ما یتکلم به سواء کان فیه ترکیب اولا" یعنی کلام وہ ہے، جسکو بولا جائے خواہ اسمیں ترکیب ہو، جیسے "محمدٌ رسولُ اللهِ" یا نہ ہو، جیسے اللهِ۔

☆ (۲) یاد رہے، کہ "بِالاسنادِ" میں "باء" حرف جارہ الصاق کے لئے ہے "ای تضمَّن کلمتَینِ تضمُّنًا مُلصِقًا بالاسنادِ" یعنی کلام وہ لفظ ہے، جو شامل ہو دو کلموں کو ایسا شمول جو اسناد کے ساتھ ہو، اور یہ بھی احتمال ہے، کہ "بالاسناد" میں "باء" حرف جارہ سببیت کے لئے ہو "ای تضمَّن کلمتینِ تضمُّنًا حاصلًا بسببِ اسنادِ احدَی الکلمتَینِ الی الاخرٰی" یعنی کلام وہ لفظ ہے، جو دو کلموں کو شامل ہو، ایسا شمول جو حاصل ہو دو کلموں میں سے ایک کی اسناد کی وجہ سے دوسرے کلمہ کی طرف ۱۲۔

☆ (۳) مرکبات غیر کلامیہ سے مراد مرکب توصیفی، جیسے "الصراط المستقیم" مرکب اضافی، جیسے "یوم القیامة" مرکب منع صرف، جیسے "حُسَینَ اَحمَدُ" اور مرکب صوتی، جیسے "سیبویه" وغیرہ ہیں ۱۲۔

وَ الْإِسْنَادُ نِسْبَةُ إِحْدٰى الْكَلِمَتَيْنِ إِلٰى الْأُخْرٰى، بِحَيْثُ تُفِيْدُ الْمُخَاطَبَ فَائِدَةً تَامَّةً يَصِحُّ السُّكُوْتُ عَلَيْهَا، نَحْوُ زَيْدٌ قَائِمٌ وَ قَامَ زَيْدٌ.

میں ایک کلمہ حقیقی ہے اور دوسرا کلمہ (فاعل کے معنی پر دلالت کرنے والا) حکمی اور منوی ہے اور وہ ضمیر "انت" مستتر ہے جو فاعل ہے۔

یاد رہے کہ "تضمن کلمتین" میں تثنیہ کا مطلب یہ ہے کہ کلام وہ لفظ ہے جس میں کم سے کم دو کلمے ہوں، چنانچہ "زَيْدٌ اَبُوْ هُ قَائِمٌ" میں اگر چہ دو سے زائد کلمے ہیں، اس کے باوجود اس کو کلام ہی کہیں گے اسلئے کہ اکثر میں اقل داخل ہے، یا تثنیہ سے مراد مافوق الواحد ہے، جیسا کہ بعض مقامات پر جمع سے مراد مافوق الواحد لیا جاتا ہے۔

☆اسناد کی تعریف☆

اوپر معلوم ہوا، کہ کلام اور جملہ کے تحقق اور وجود کے لئے اسناد ضروری ہے، کہ بغیر اسناد کے کلام اور جملہ کا وجود نہیں ہوتا، اسلئے آگے مصنفؒ اسناد[1] کی تعریف کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "والاسنادُ نسبةُ احدَى الكلمتَينِ الى الاخرٰى بحيثُ تُفِيدُ المخاطبَ فائدةً تامةً يَصحُّ السكوتُ علَيها" یعنی اسناد نام ہے، دو کلموں میں سے ایک کی نسبت کا دوسرے کی طرف، اسطرح سے کہ وہ (نسبت) مخاطب کو پورا فائدہ دے، جس پر متکلم کا سکوت صحیح ہو۔

مطلب یہ ہے کہ وہ نسبت مخاطب کو پورا فائدہ دے، کہ اگر متکلم اتنا بول کر خاموش ہو جائے تو مخاطب کو مقصود اصلی کے سمجھنے میں کسی اور چیز کا انتظار نہ رہے، جیسے "زَيدٌ قائمٌ" زید کھڑا ہے اور "قامَ زيدٌ" زید کھڑا ہوا۔

اگر متکلم "قــامَ زيـدٌ" کہہ کر خاموش ہو جائے، تو متکلم کا مقصود اصلی زید کے قیام کی خبر دینا ہے، اور "قام زیدٌ" سے یہ مقصد حاصل ہو جاتا ہے، باقی رہا یہ سوال، کہ زید کہاں کھڑا ہوا؟ کیسے کھڑا ہوا؟ کس وقت کھڑا ہوا؟ یہ ایک امر زائد ہے جس پر مقصود اصلی کا سمجھنا موقوف نہیں ہے، اور مخاطب کو جیسا مسند اور مسند الیہ کا انتظار رہتا ہے ویسا ان امورِ زائدہ کا انتظار نہیں رہتا، اسی لئے کہا جاتا ہے، کہ کلام میں فعل اور فاعل مبتداء اور خبر کے علاوہ فضلہ ہیں، یعنی مقصود اصلی کا سمجھنا ان پر موقوف نہیں۔

☆(۱) اسناد باب افعال سے مصدر ہے جسکے لغوی معنی ہیں ایک شیئ کو دوسری شیئ سے ربط دینا ۱۲۔

وَيُسَمّٰى جُمْلَةً.

اسناد کی تعریف میں "نسبةُ احدَى الكلمتَينِ الى الاخرىٰ" بطور جنس ہے، جس میں نسبتِ اضافی جیسے "غلامُ زيدٍ" داخل ہے، اور "بحيثُ تُفيدُ المخاطبَ الخ" بطور فصل ہے، جس سے نسبت اضافی کو خارج کردیا، اسلئے کہ نسبت اضافی مخاطب کو فائدہ نہیں دیتی، کہ "غلامُ زيدٍ" کے معنی ہیں، زید کا غلام۔

اب زید کا غلام کہنے کے بعد مخاطب کو مسند یا مسند الیہ کا انتظار رہتا ہے، اسلئے کہ یہ کلام کے دو جزء میں سے ایک جزء ہے، لیکن جب متکلم کہے، "غلامُ زيدٍ قائمٌ" تو اب مخاطب کو پورا فائدہ حاصل ہوجائیگا، اسلئے کہ اب نسبتِ مفیدہ پائی گئی، اور نسبتِ مفیدہ میں چار چیزوں کا ہونا ضروری ہے، محکوم علیہ، جیسے مثال مذکور میں "غلامُ زيدٍ" اور محکوم بہ، جیسے "قائمٌ" اور نسبتِ حکمیہ، جیسے مثال مذکور میں قیام کی نسبت "غُلَامُ زَيْدٍ" کی طرف، اور حکم جس کے لئے اردو زبان میں لفظ "ہے" اور فارسی زبان میں لفظ "ہست" ہے، یہ چاروں چیزیں جملہ اسمیہ اور فعلیہ میں پائی جاتی ہیں، اور مرکب اضافی اور توصیفی میں نہیں پائی جاتی۔

"يصِحُّ السكوتُ عليها" یہ جملہ یا تو اسناد کی تعریف میں داخل ہے، جو "فائدة تامة" کے لئے تأکید کا فائدہ دیگا، یعنی مخاطب کو پورا فائدہ ہو، جس پر متکلم کا سکوت صحیح ہو۔

دوسرا احتمال (جو راجح ہے) یہ ہے کہ "يصحُّ السكوتُ عليها" اسناد کی تعریف میں داخل نہیں ہے، بلکہ مستقلا جملہ مستأنفہ ہے، جو "فائدة تامة" کی تفسیر کرتا ہے، گویا کہ سوالِ مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہوتا ہے کہ فائدۂ تامہ کسکو کہتے ہیں۔

تو مصنفؒ جواب دیتے ہیں کہ فائدۂ تامہ وہ ہے، جس پر متکلم کا سکوت صحیح ہوجائے، کہ اگر متکلم بولکر خاموش ہوجائے، تو مخاطب کو مقصود اصلی کے سمجھنے میں کسی اور چیز کا انتظار نہ رہے۔

☆کلام اور جملہ میں فرق ہے یا نہیں☆

کلام کی تعریف سے فراغت کے بعد، مصنفؒ کلام اور جملہ کے درمیان ترادف اور اتحاد کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "ويسمَّى جُملةً" یعنی کلام کا نام جملہ رکھا جاتا ہے۔

مطلب یہ ہے، کہ جملہ اور کلام دونوں مترادف ہیں، صاحبِ کافیہ ابن حاجبؒ، صاحب مفصل علامہ زمخشریؒ اور صاحب لباب وغیرہم کا بھی یہی مسلک ہے، کہ دونوں مترادف ہیں، اسلئے کہ ان حضرات نے کلام کی تعریف میں اسناد کو مطلق ذکر کیا ہے، مقصودًا لِذاتِه کی قید نہیں لگائی۔

فَعُلِمَ أَنَّ الْكَلامَ لا يَحْصُلُ إِلاَّ مِنْ إِسْمَيْنِ ، نَحْوُ زَيْدٌ قَائِمٌ، وَيُسَمّٰى جُمْلَةً إِسْمِيَّةً ، اَوْ مِنْ فِعْلٍ وَ إِسْمٍ ، نَحْوُ قَامَ زَيْدٌ ، وَ يُسَمّٰى جُمْلَةً فِعْلِيَّةً.

جبکہ صاحب تسہیل وغیرہ کا کہنا ہے، کہ کلام اور جملہ کے درمیان فرق ہے، چنانچہ صاحبِ تسہیل کلام کی تعریف میں اسناد کو" **مقصودا لذاته** " کی قید کے ساتھ مقید کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "**الکلامُ ماتضمَّن منَ الکَلِمِ اسنادًا مفیدًا مقصودًا لِذاتِه**" یعنی کلام وہ ہے، جو شامل ہوا یک سے زائد کلموں کو اسناد مفید کے ساتھ جو مقصود لذاتہ ہو۔

چنانچہ صاحب تسہیل کے مسلک کے موافق جملہ، اس جملہ خبریہ پر جو خبر یا صفت یا صلہ یا شرط یا جزاء یا حال واقع ہو رہا ہے، صادق آئے گا اور کلام صادق نہیں آئے گا، اسلئے کہ انکے نزدیک جملہ عام ہے اور کلام خاص۔

چنانچہ "**زیدٌ قـائمٌ** "کلام بھی ہے اور جملہ بھی لیکن "**جَـاءَنِـي زَيْدٌ وَ هُوَ رَاكِبٌ** " میں " **هُوَ رَاكِبٌ**" جملہ تو ہے، کلام نہیں اسلئے کہ وہ جملہ جو حال واقع ہو وہ مقصود لذاتہ نہیں ہوتا۔

☆کن اجزاء سے کلام کی ترکیب ہوگی؟☆

اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ کلام کی تعریف میں اسناد ملحوظ اور معتبر ہے، اور ظاہر بات ہے کہ اسناد کے لئے مسند اور مسند الیہ کا ہونا ضروری ہے۔

اور کلمہ کی تینوں قسموں میں سے صرف اسم مسند اور مسند الیہ دونوں کی صلاحیت رکھتا ہے اور فعل صرف مسند کی صلاحیت رکھتا ہے، اور حرف کسی قسم کی کوئی صلاحیت نہیں رکھتا۔

اسی لئے مصنفؒ فرماتے ہیں "**فعُـلـمَ انَّ الـكلامَ لا يحصُل الامن اِسْمیْنِ نحوُ زیدٌ قائمٌ ویُسَمّٰی جملةً اسمیةً**" یہ عبارت شرط محذوف کی جزاء ہے، تقدیر عبارت اس طرح ہے " **اذا کـان الاسـنـاد ملحوظافی تعریف الکلام فعلم ان الکلام لا یحصل** " یعنی جب کلام کی تعریف میں اسناد ملحوظ اور معتبر ہے (اور مسند اور مسند الیہ کے بغیر اسناد نہیں پائی جاتی) تو معلوم ہوا، کہ کلام یا تو دو اسموں سے مرکب ہوگا، جیسے "**زید قائم**" اور اسکا نام جملہ اسمیہ رکھا جاتا ہے، اسلئے کہ اسکا پہلا جزء اسم ہے " **أومن فعلٍ واسمٍ نـحوُ قامَ زیدٌ ویسمّٰی جملةً فعليةً**" یا ایک فعل اور ایک اسم سے مرکب ہوگا، جیسے " **قَامَ زَيْدٌ** " میں **قَامَ** فعل مسند ہے اور **زَيْدٌ** اسم مسند الیہ ہے اور اسکا نام جملہ فعلیہ رکھا جاتا ہے، اسلئے کہ اسکا پہلا جزء فعل ہے۔

یاد رہے کہ عقلی اعتبار سے کلام کی ترکیب کی چھ صورتیں ہیں (۱) دو اسموں سے (۲) دو فعلوں سے

إِذْ لَا يُوْجَدُ الْمُسْنَدُ وَالْمَسْنَدُ إِلَيْهِ مَعًا فِيْ غَيْرِهِمَا وَلَابُدَّ لِلْكَلَامِ مِنْهُمَا، فَإِنْ قِيْلَ قَدْ نُوْقِضَ بِالنِّدَاءِ، نَحْوُ يَا زَيْدُ ، قُلْنَا حَرْفُ النِّدَاءِ قَائِمٌ مَقَامَ أَدْعُوْ وَأَطْلُبُ وَهُوَ الْفِعْلُ ، فَلَا نَقْضَ عَلَيْهِ.

(۳) دو حرفوں سے (۴) ایک اسم اور ایک فعل سے (۵) ایک اسم اور ایک حرف سے (۶) ایک فعل اور ایک حرف سے۔

ان چھ صورتوں میں سے پہلی اور چوتھی دوصورتوں سے کلام کی ترکیب ہو گی، باقی دوسری، تیسری، پانچوی اور چھٹی چار صورتوں سے کلام کی ترکیب نہیں ہوگی، اس کی علت کو بیان کرتے ہوئے، مصنفؒ فرماتے ہیں "**إِذ لا يُوجدُ المسندُ والمسندُ اليه معًا فی غيرِهما ولابُدَّ لِلكلامِ مِنهُما**" یعنی کلام صرف دو اسموں اور ایک اسم اور ایک فعل سے مرکب ہوتا ہے، اسلئے کہ مسند اور مسند الیہ ایک ساتھ ان دونوں ترکیبوں کے سوا کسی اور ترکیب میں نہیں پائے جاتے اور کلام کے لئے مسند اور مسند الیہ کا ہونا ضروری ہے، لہذا ان دونوں ترکیبوں کے علاوہ کسی اور ترکیب سے کلام کی ترکیب نہیں ہوگی۔

آگے مصنفؒ خود ہی اعتراض کر کے جواب دے رہے ہیں، فرماتے ہیں "**فَإِن قِيلَ قَدنُوقِضَ بالنِّداءِ نحوُ يا زيدُ؟**" یعنی آپکا یہ کہنا، کہ کلام دو اسموں یا ایک اسم اور ایک فعل ہی سے مرکب ہوتا ہے، یہ صحیح نہیں، اس پر تونقض اور اعتراض وارد ہوتا ہے "**یا زیدُ**" جیسی مثالوں سے جو جملہ اور کلام ہے، اور حال یہ ہے کہ ایک حرف اور ایک اسم سے مرکب ہے۔

جواب دیتے ہوئے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "**قُلنَا حرفُ النداءِ قائمٌ مقامَ ادعُو واَطلُب وهوَ الفعلُ فَلا نَقْضَ عَليه**"، یعنی ہم جواب میں کہیں گے کہ حرف ندا **اَدْعُوْ** اور **اَطْلُبُ** کے قائم مقام ہے اور **اَدْعُوْ** اور **اَطْلُبُ** فعل ہیں تو **یَا زَیْدُ** جیسے جملے حقیقت میں ایک فعل اور ایک اسم سے مرکب ہیں، جب بات یہی ہے تو "**فلانقضَ عليه**" اس پر کوئی اعتراض اور نقض وارد نہیں ہوسکتا۔

﴿ قسم اول اسم کے بیان میں ﴾

اب مصنفؒ مقدمہ سے فراغت کے بعد، حسبِ وعدہ اقسام ثلاثہ کی طرف توجہ فرمارہے ہیں، یہاں ص/۸ سے قسم اول میں اسم کی بحث کو بیان فرمارہے ہیں، اسکے بعد ص/۸۱ سے قسم ثانی فعل کی بحث کو بیان فرمائیں گے، اور ص/۱۰۰ سے آخر کتاب تک تیسری قسم میں حرف کو بیان فرمائیں گے۔

وَإِذَا فَرَغْنَا مِنَ الْمُقَدَّمَةِ فَلْنَشْرَعْ فِيْ الْأَقْسَامِ الثَّلَاثَةِ وَاللّٰهُ الْمُوَفِّقُ وَالْمُعِيْنُ، اَلْقِسْمُ الْأَوَّلُ فِيْ الْاِسْمِ.

چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں "وإذا فرغنا من المُقدَّمةِ فلْنَشرَعْ فى الاقسامِ الثلاثةِ واللّٰهُ المُوَفِّقُ[1] والمُعِينُ"، یعنی جب ہم مقدمہ کے بیان سے فارغ ہوگئے، تو اقسام ثلاثہ کے بیان کو شروع کررہے ہیں اور اللہ تعالی ہی توفیق دینے والے ہیں اور مدد کرنے والے ہیں۔

چنانچہ قسم اول کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "القِسمُ الاوَّلُ فى الاسمِ" یعنی پہلی قسم اسم کے بیان میں۔

مصنفؒ نے اقسامِ ثلاثہ (اسم، فعل اور حرف) میں سے اسم کو مقدم کیا ہے، اسلئے کہ اسم اصل ہے، فعل اور حرف کے مقابلہ میں، اسلئے کہ اسم، مسند اور مسند الیہ دونوں ہوتا ہے، اور فعل، مسند الیہ نہیں ہوتا اور حرف، نہ مسند ہوتا ہے نہ مسند الیہ اور اصل چونکہ مقدم ہوتا ہے، اسلئے اسم کو مقدم کردیا۔

دوسری وجہ یہ ہے، کہ اسم کے احکامات زیادہ ہیں فعل اور حرف کے مقابلہ میں، تو جس کے احکامات زیادہ ہیں، اس کو مقدم کیا، اور فعل کے احکامات حرف کے مقابلہ میں زیادہ ہیں، اور اسم کے مقابلہ میں کم ہیں، اسلئے فعل کو دوسری قسم میں بیان کیا، اور حرف کے احکامات چونکہ بہت ہی کم ہیں، اسلئے حرف کو آخر میں تیسری قسم میں بیان کیا۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ نحویین کلمہ کے آخری حرف پر اعراب اور بناء کے اعتبار سے بحث کرتے ہیں اور یہ زیادہ تر اسم میں ہوتا ہے، اور فعل میں کم اور حرف تو ہمیشہ مبنی ہی ہوتا ہے، اسلئے اسم کو مقدم کیا، پھر فعل کو پھر حرف کو۔

چوتھی وجہ یہ ہے کہ نفس اسم سے کلام حاصل ہوتا ہے، فعل اور حرف کے بغیر، جیسے "زیدٌ قائم" اسلئے کہ تینوں کلموں (اسم، فعل، حرف) کی معرفت سے مقصود کلام ہے اور ان احوال کا جاننا ہے، جو معرب اور مبنی کے اعتبار سے ان پر عارض اور طاری ہوتے ہیں، اور یہ ساری باتیں صرف اسم سے بھی حاصل ہو جاتی ہیں، اسلئے اسم کو مقدم کردیا، پھر فعل کو حرف پر مقدم کیا، اسلئے کہ دو اسموں کی طرح اگرچہ دو فعلوں سے کلام نہیں بنتا لیکن فعل کلام کا ایک جزء تو ہوسکتا ہے، اور حرف میں تو اتنی بھی صلاحیت نہیں۔

☆(۱) المُوَفِّقُ باب تفعیل سے اسم فاعل کا صیغہ ہے، اور المُعِینُ باب افعال سے اسم فاعل کا صیغہ ہے، الموفق اور المعین دونوں الله کی خبر ہیں، حصر پیدا کرنے کے لئے خبروں کو معرف باللام لائے ہیں، یعنی اللہ تعالی ہی اپنی مخلوق کے کاموں کے پورا کرنے کی توفیق دینے والے اور انکے کاموں کی اصلاح میں مدد کرنے والے ہیں، اے اللہ ہمیں اس کام کے پورا کرنے کی توفیق دیکر اصلاح میں مدد فرمایئے (آمین) ۱۲۔

وَ قَدْ مَرَّ تَعْرِيْفُهٗ وَهُوَ يَنْقَسِمُ اِلَى الْمُعْرَبِ وَالْمَبْنِيِّ ، فَلْنَذْكُرْ اَحْكَامَهٗ فِيْ بَابَيْنِ وَخَاتِمَةٍ، اَلْبَابُ الْاَوَّلُ فِي الْاِسْمِ الْمُعْرَبِ ، وَفِيْهِ مُقَدَّمَةٌ وَ ثَلَاثَةُ مَقَاصِدَ وَخَاتِمَةٌ.

الغرض قسم اول میں اسم کی بحث کو مصنفؒ بیان فرمارہے ہیں، اسم کی تعریف اور اسکی علامتیں ماقبل میں گزرچکی ہیں، اسلئے مصنفؒ فرماتے ہیں "وقد مر تعریفه" یعنی اسم کی تعریف ماقبل میں گزرچکی ہے۔

اب آگے مصنفؒ اسم کی اعراب کی قبولیت کے اعتبار سے دوقسمیں بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "وهو يَنقسِمُ الى المعربِ [1] والمبنی" یعنی اسم معرب اور مبنی کی طرف منقسم ہوتا ہے، اسلئے کہ اسم دو حال سے خالی نہیں، یا تو مفرد ہوگا یا مرکب، اگر مفرد ہے اور عامل کے ساتھ مرکب نہیں تو مبنی ہے، اور اگر عامل کے ساتھ مرکب ہے تو اس کی دوصورتیں یا تو مبنی الاصل کے مشابہ ہوگا، یا نہیں اگر مبنی الاصل کے مشابہ ہو تو مبنی، ورنہ پھر معرب ہوگا۔

پھر مصنفؒ اسم کے احکام کی ترتیب ذکر کرتے ہوئے بیان فرماتے ہیں "فلْنذْكُر اَحكامَه في بَابَينِ و خاتمةٍ" یعنی ہم اسم کے احکام کو دوباب اور ایک خاتمہ میں ذکر کریں گے۔

پہلا باب ص/۸ سے اسم معرب کے بیان میں، دوسرا باب ص/۵۴ سے اِسم مبنی کے بیان میں، اور ایک خاتمہ ص/۶۶ سے جس میں اسم کے وہ احکام بیان کریں گے، جو معرب اور مبنی کے علاوہ ہیں۔

﴿باب اول اسم معرب کے بیان میں﴾

اب مصنفؒ باب اول کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "البابُ الاوَّلُ في الاسمِ المعربِ وفيه مقدمةٌ وثلاثةُ مقاصدَ و خاتمةٌ" یعنی بابِ اول اسم معرب کے بیان میں ہے اور (اس کی ترتیب یہ

☆(۱) مُعرَبٌ یہ اِعرَابٌ سے اسم ظرف کا صیغہ ہے، جسکے معنی ہیں، ظاہر ہونے کی جگہ، اور چونکہ معرب پر بھی اعراب کے بدلنے کی وجہ سے فاعلیت اور مفعولیت وغیرہما کے معنی ظاہر ہوتے ہیں، اسلئے اسکو معرب کہتے ہیں، یا تو معرب اسم مفعول کا صیغہ ہے، عَرِبَ ، يَعْرَبُ باب سمع سے، جسکے معنی ہیں فاسد ہونا، جیسے کہا جاتا ہے "عرِبَتْ مِعدتُه" اسکا معدہ فاسد ہوگیا، اب اسکو باب افعال میں لے جاویں، تو چونکہ باب افعال کی خاصیت ہے سلب ماَ خذ یعنی ثلاثی مجرد کے معنی کا سلب کیا جاوے، تو اس صورت میں اعراب کے معنی ہونگے "ازالة الفساد" یعنی فساد کو زائل کرنا تو اب باب افعال سے معرب اسم مفعول کا صیغہ ہے، یعنی فساد کو زائل کیا ہوا، تو معرب کو معرب اسلئے کہتے ہیں، کہ اس پر اعراب کے ظاہر ہونے کی وجہ سے معنی کا فساد زائل ہوجاتا ہے۔ اور مَبنِيٌ ، بَنٰى ، يَبْنِيُ باب ضرب سے اسم مفعول کا صیغہ ہے، جسکے معنی ہیں قرار پکڑنا اور مبنی بھی چونکہ ایک ہی حرکت پکڑے ہوئے ہے، یعنی اسپر عامل کا اثر نہیں ہوتا اسلئے اسکو مبنی کہتے ہیں مبنی اسم مفعول کا صیغہ اصل "مَبْنُوْيٌ" تھا واو اور یاء ایک جگہ جمع ہوئے ان میں سے پہلا (واو) ساکن ہے، تو واو کو یاء سے بدلکر یاء کا یاء میں ادغام کردیا "مَبْنُيٌّ" ہوا اب چونکہ یاء ماقبل کسرہ چاہتی ہے اسلئے نون کے ضمہ کو کسرہ سے بدلدیا "مَبْنِيٌّ" ہوگیا ۱۲۔



ہے کہ) اس میں ایک مقدمہ ہے (ص/۸ پر) اور تین مقاصد ہیں (پہلا مقصد مرفوعات کے بیان میں ہے، جسکو ص/۱۸ سے بیان کریں گے، اور دوسرا مقصد منصوبات کے بیان میں ہے، جس کو ص/۳۱ پر بیان کریں گے اور تیسرا مقصد مجرورات کے بیان میں ہے، جسکو ص/۴۴ سے بیان کریں گے) اور ایک خاتمہ ہے، جس کو ص/۴۷ سے بیان کریں گے، جس میں توابع کے متعلق بحث ہوگی۔

﴿معرب کی بحث کو مقدم کیوں کیا﴾

مصنفؒ نے اسم کی دوقسموں (معرب اور مبنی) میں سے معرب کی بحث کو مقدم کیا ہے، اسلئے کہ مبنی کے مقابلہ میں معرب کے احکام زیادہ ہیں، اسلئے جس کے احکام زیادہ تھے اسکو مقدم کردیا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ بصریوں[1] کے نزدیک اسم میں معرب ہونا اصل ہے، اور مبنی ہونا فرع ہے، تو اصل کو فرع پر مقدم کیا۔

☆(۱) یاد رہے، کہ اسم اور فعل میں معرب ہونا اصل ہے یا مبنی ہونا اصل ہے؟ اس بارے میں نحویین کا اختلاف ہے، بصریوں کا مذہب یہ ہے، کہ اسم میں معرب ہونا اصل ہے، اور مبنی ہونا فرع ہے، اور فعل میں مبنی ہونا اصل ہے، اور معرب ہونا فرع ہے، اسلئے کہ اسم صیغہ واحدہ کے ساتھ مختلف معانی (فاعلیت، مفعولیت اور اضافت) کو قبول کرتا ہے، اب اگر اعراب نہ ہوتے تو ایک صیغہ سے یہ مختلف معانی نہ جانے جاتے جیسے "مَا اَحْسَنَ زَیْدًا" میں زَیْدًا پر تعجب میں نصب آتا ہے، اور نفی کی صورت میں زَیْدٌ پر رفع آتا ہے، اور استفہام کی صورت میں جر آتا ہے، تو اگر اعراب نہ ہوتے تو التباس لازم آتا ہے برخلاف فعل کے، کہ اسمیں مبنی ہونا اصل ہے، کیوں کہ فعل میں التباس لازم نہیں آتا، اسلئے کہ فعل میں معانی کے مختلف ہونے کی صورت میں صیغہ بھی مختلف ہوتا رہتا ہے، تو صیغہ کے مختلف ہونے کی وجہ سے معانی کے مختلف ہونے پر دلالت ہو جاتی ہے، تو اعراب کے مختلف ہونے کی کوئی ضرورت نہیں، اسلئے فعل میں مبنی ہونا اصل قرار دیا، ہمارے مصنفؒ نے اس مذہب کو اختیار کیا ہے اسی لئے اسم کی بحث میں معرب کو مقدم کیا ہے، اور فعل کی بحث میں مبنی کو مقدم کیا ہے، کوفیوں کا مذہب یہ ہے، کہ اسم اور فعل دونوں میں معرب ہونا اصل ہے، اور دونوں میں مبنی ہونا فرع ہے، اسلئے کہ اعراب کو واجب کرنے والا جو التباس اسم میں موجود ہے وہی التباس بعض جگہوں میں فعل میں بھی پایا جاتا ہے جیسے "لَا تَاْکُلِ السَّمَکَ وَ تَشْرَبَ اللَّبَنَ اَوْ تَشْرَبُ اللَّبَنَ اَوْ تَشْرَبِ اللَّبَنَ" میں دونوں کے جمع کرنے سے منع کی صورت میں نصب کے ساتھ ہے، اور دونوں سے مطلقاً منع کی صورت میں جزم کے ساتھ ہے، اور پہلے سے منع کرنے اور دوسرے کی اباحت کی صورت میں رفع کے ساتھ ہے، تو یہاں بھی التباس پایا جاتا ہے، اسلئے فعل میں بھی معرب ہونا اصل ہوا، بصریوں کی طرف سے کوفیوں کی دلیل کا یہ جواب دیں گے کہ فعل میں التباس لازم نہیں آتا چنانچہ مثال مذکور میں اَنْ مقدر ہونے کی وجہ سے نصب ہے، اور لائے نہی کی وجہ سے جزم ہے اور مستقل علاحدہ جملہ ہونے کی وجہ سے رفع ہے، اس صورت میں واو مستانفہ ہوگا اگر عوامل مقدرہ کو ظاہر کیا جاوے، تو اعراب کی کوئی ضرورت نہیں رہتی، معلوم ہوا، کہ فعل میں مبنی ہونا اصل ہے، ضیاء الدین بن العلج نے ایک تیسرا مذہب بھی نقل کیا ہے، کہ بعض نحویین کے نزدیک اسم میں مبنی ہونا اصل ہے اور معرب ہونا فرع ہے، اور فعل میں معرب ہونا اصل ہے اور مبنی ہونا فرع ہے کذا فی ہمع الہوامع ۱۲

اَمَّا الْمُقَدَّمَةُ فَفِيْهَا فُصُوْلٌ،فَصْلٌ فِيْ تَعْرِيْفِ الْاِسْمِ الْمُعْرَبِ ، وهو كلُّ اسمٍ رُكِّبَ مع غَيرِه ولا يَشبَهُ مَبنىَّ الاصلِ

تیسری وجہ یہ ہے کہ اسمِ معرب ،اعراب لفظی اور تقدیری دونوں کا محل ہے،اور اسم مبنی،صرف اعرابِ محلی کا محل ہے،اور لفظی،اصل ہے محلی کے مقابلہ میں،تو اس اصلیت کا اعتبار کرتے ہوئے،معرب کی بحث کو مقدم کردیا۔

﴿مقدمہ﴾

حسب وعدہ مصنفؒ اب اول اسم معرب کی بحث میں مقدمہ کو بیان کرتے ہوئے،فرماتے ہیں"**امّا المقدّمۃُ فَفیھَا فُصولٌ**"یعنی بہر حال مقدمہ جس میں چار فصلیں ہیں،پہلی فصل ص۸؍ پر ہے جس میں اسم معرب کی تعریف بیان کریں گے،دوسری فصل ص۸؍ سے ہے،جس میں اسم معرب کا حکم بیان کریں گے،تیسری فصل ص۹؍ سے ہے،جس میں اسم معرب کے اعراب کی قسموں کو بیان کریں گے،اور چوتھی فصل ص۱۳؍ سے ہے، جس میں اسمِ معرب کی قسموں یعنی منصرف اور غیر منصرف کو بیان کریں گے۔

﴿اسم معرب کی تعریف﴾

مصنفؒ بابِ اول کے مقدمہ کی پہلی فصل کو بیان کرتے ہوئے،فرماتے ہیں"**فصلٌ فی تعریفِ الاسمِ المعربِ**"یعنی یہ فصل ہے،اسم معرب کی تعریف کے بیان میں۔

پھر اسم معرب کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں "**وھو کلُّ اسمٍ رُکِّبَ مع غَیرِہ ولایَشبَہ مَبنیَّ الاصلِ**" یعنی معرب ہر وہ اسم ہے،جس کی اسکے غیر کے ساتھ ترکیب [1] دی جاوے،اور وہ اسم مبنی الاصل

☆(۱) مصنفؒ کی عبارت"رُکِّبَ" میں ترکیب سے کونسی ترکب مراد ہے؟اس بارے میں بعض کا کہنا ہے،کہ ترکیب سے مراد ترکیبِ اسنادی ہے لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس صورت میں وہ اسماء معربہ خارج ہوجاتے ہیں جو مفعول واقع ہوتے ہیں جیسے "ضَرَبَ زَیْدٌ عَمْروًا" میں عَمْروًا معرب کی تعریف سے خارج ہوجاتا ہے،اسلئے کہ عَمْروًا جملہ میں نہ مسند ہے نہ مسند الیہ نیز ترکیب اسنادی مراد لینے کی صورت میں مضاف الیہ بھی معرب کی تعریف سے خارج ہوجاتا ہے،اور بعض حضرات کا کہنا ہے،کہ ترکیب سے مراد ترکیب مع عامل ہے،یعنی معرب ہر وہ اسم ہے جسکی اسکے عامل کے ساتھ ترکیب دی گئی ہو،یہ قول ہی صحیح ہے،اسلئے کہ اس صورت میں مفاعیل اور مضاف الیہ معرب کی تعریف میں داخل ہوجاتے ہیں،لیکن اس صورت میں اعتراض یہ ہوتا ہے،کہ مبتداء اور خبر معرب کی تعریف سے خارج ہوجاتے ہیں،اسلئے کہ مبتداء اور خبر اپنے عاملوں کے ساتھ مرکب نہیں ہوتے،کہ ان دونوں کا عامل تو معنوی ہوتا ہے اور لفظی اور معنوی کے درمیان ترکیب ممکن نہیں، بلکہ ترکیب تو دو موجودوں میں ہوتی ہے،ایک موجود اور ایک معنوی میں نہیں ہوسکتی،معلوم ہوا کہ مبتداء اور خبر دونوں معرب کی تعریف سے خارج ہیں؟ اسکا جواب یہ ہے،کہ ظاہرا تو تعریف سے ایسا معلوم ہوتا ہے،کہ مبتداء اور خبر معرب کی تعریف سے خارج ہیں،لیکن چونکہ عامل معنوی اثر کرنے میں عامل لفظی کے مانند ہے،تو عامل معنوی کو عامل لفظی کا حکم دیدیا گیا،تو گویا عامل معنوی عامل لفظی کے مشابہ ہے جب عامل لفظی میں ترکیب ممکن ہے تو اسکے ساتھ مشابہت ہونے کی وجہ سے عامل معنوی میں بھی ترکیب متصور اور مفہوم ہے۱۲

☆☆☆☆☆☆☆☆

کے ساتھ مشابہت نہ رکھتا ہو۔

معرب کی اس تعریف میں ”کل اسم“ یہ جنس کی حیثیت سے ہے، جس میں معرب کے ساتھ مبنی بھی شامل ہے اور ”رکب مع غیرہ“ یہ فصل کی حیثیت سے ہے، جس سے وہ اسماء نکل جاتے ہیں، جن کی ترکیب غیر کے ساتھ نہیں دی جاتی، یعنی ترکیب سے پہلے مبنی ہوتے ہیں اور ترکیب کے بعد معرب ہوتے ہیں، جیسے اسمائے معدودہ (شمار میں) زید، عمرو، بکر اور الف، باء، تاء وغیرہا۔

اسکے بعد تعریف کا آخری ٹکڑا ہے ”ولایشبہ مبنیَّ الاصلِ“ یہ فصل ثانی ہے، جس سے وہ اسماء نکل گئے، جو مبنی الاصل کے ساتھ مشابہت رکھتے ہیں، جیسے ”ھذا“ اور ”ھؤلاء“ وغیرہما۔

﴿مشابهت سے مراد مشابهتِ تامه هے﴾

اس تعریف کا مطلب یہ ہوا، کہ وہ اسماء جو مبنی الاصل کے ساتھ مشابہت رکھتے ہیں وہ مبنی ہوتے ہیں، حالانکہ بات ایسی نہیں اسلئے کہ بہت سارے اسماء ایسے ہیں جن کی مشابہت مبنی الاصل کے ساتھ ہوتی ہے، اسکے باوجود معرب ہوتے ہیں، جیسے غیر منصرف کی مشابہت فعل ماضی کے ساتھ پائی جاتی ہے، اس اعتبار سے کہ فعل جس طرح اشتقاق کے اعتبار سے مصدر کا محتاج ہوتا ہے، اور وجود کے اعتبار سے فاعل کا محتاج ہوتا ہے، اسی طرح غیر منصرف بھی دو سبب کا محتاج ہوتا ہے، اور چونکہ فعل ماضی بھی مبنی الاصل ہے، اسلئے اسکے ساتھ مشابہت ہونے کی وجہ سے غیر منصرف بھی مبنی ہونا چاہئے، حالانکہ غیر منصرف کو، کوئی مبنی نہیں کہتا۔

اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں پر مشابہت سے مراد مشابہت تامہ ہے، اور غیر منصرف کی مشابہت فعل ماضی کے ساتھ عارضی ہے، اسلئے کہ غیر منصرف دو سبب کے محتاج ہونے میں جس طرح فعل ماضی کے مشابہ ہے، اسی طرح وہ فعل مضارع کے بھی تو مشابہ ہے، اسلئے کہ **اشتقاق من المصدر** اور **احتیاج الی الفاعل** جس طرح فعل ماضی میں ہے، اسی طرح فعل مضارع میں بھی ہے۔

تو غیر منصرف کی مشابہت فعل ماضی کے ساتھ ہے، اسکا تقاضہ یہ ہے کہ غیر منصرف مبنی ہو اور فعل مضارع کے مشابہ ہے، اسکا تقاضہ یہ ہے کہ غیر منصرف معرب ہو، تو مضارع کی طرف نظر کرتے ہوئے غیر منصرف کو معرب قرار دیا، نہ کہ مبنی اسلئے کہ معرب اصل ہے اور مبنی فرع ہے۔

أَعْنِیْ الْحَرْفَ وَ الْأَمْرَ الْحَاضِرَ وَالْمَاضِیَ ، نَحْوُ زَیْدٌ فِیْ قَامَ زَیْدٌ لاَ زَیْدٌ وَحْدَهٗ لِعَدَمِ التَّرْکِیْبِ ، وَلاَھٰؤُلاَءِ فِیْ قَامَ ھٰؤُلاَءِ لِوُجُوْدِ الشِّبْہِ ، وَیُسَمّٰی مُتَمَکِّنًا.

﴿مبنی الاصل تین ھیں﴾

اوپر معلوم ہوا، کہ اسم معرب وہ ہے، جو مبنی الاصل کے مشابہ نہ ہو، تو اب مبنی الاصل بیان کرتے ہوئے، مصنفؒ فرماتے ہیں ”اَعنِی الحرفَ والامرَ الحاضرَ والماضیَ“ یعنی میں مبنی الاصل سے مراد لیتا ہوں حرف، امر حاضر معروف اور فعل ماضی کو۔

معلوم ہوا کہ مبنی الاصل تین ہیں، حرف، امر حاضر معروف اور ماضی، یہ جمہور نحویوں کے مذہب کے موافق ہے ورنہ بعض نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ جملہ بھی مبنی الاصل ہے۔

حروف اور فعل ماضی کے تمام صیغے بالاتفاق مبنی ہیں، اور امر غائب اور متکلم کے صیغے بالاتفاق معرب ہیں، اور امر حاضر کے صیغے بعض نحویوں کے نزدیک معرب ہیں، لیکن صحیح یہ ہے کہ مبنی ہیں۔

ان تینوں کے مبنی الاصل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان تینوں کی ترکیب عامل کے ساتھ بالکل نہیں ہوتی، چنانچہ کبھی بھی ان پر کوئی عامل داخل نہیں ہوتا، جب عامل داخل نہیں ہوتا تو معرب ہونے کا کوئی سوال ہی نہیں، اسلئے کہ معرب کے لئے عامل کے ساتھ ترکیب ضروری ہے۔

اور مبنی کی بقیہ آٹھ قسمیں مبنی ہوتی ہیں ان تینوں میں سے کسی ایک کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے، تو مبنی کی ان آٹھ قسموں پر اگرچہ عوامل داخل ہوتے ہیں، اسکے باوجود انکو مبنی قرار دیا اسلئے کہ انکی مبنی الاصل کے ساتھ مشابہت پائی جاتی ہے۔

آگے مصنفؒ معرب کی تعریف پر مثال کو متفرع کرتے ہوئے، فرماتے ہیں، ”زیدٌ فی قامَ زیدٌ لا زیدٌ وحدَہ لِعدمِ التَّرکیبِ“ یعنی ”قَامَ زَیْدٌ“ جیسی مثالوں میں ”زَیْدٌ“ معرب ہے (اسلئے کہ ”زَیْدٌ“ اپنے عامل (فعل) کے ساتھ مرکب ہے) نہ کہ تنہا زید یعنی زید معرب نہیں، بلکہ مبنی ہے، عامل کے ساتھ مرکب نہ ہونے کی وجہ سے ”وَلَا ھٰؤلاءِ فی قامَ ھٰؤلاءِ لِوجودِ الشِّبہِ“ یعنی ”قَامَ ھٰؤُلاَءِ“ جیسی مثالوں میں ھٰؤُلاَءِ (عامل کے ساتھ مرکب ہونے کے باوجود) معرب نہیں، بلکہ مبنی ہے، مبنی الاصل یعنی حرف کے مشابہ ہونے کی وجہ سے۔

﴿اسم معرب کا دوسرا نام﴾

آگے مصنفؒ اسم معرب کا دوسرا نام بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں ”ویسمّٰی متمکّنًا“، یعنی اسم معرب کا

فَصلٌ حُكْمُهُ اَنْ يَخْتَلِفَ آخِرُهُ بِاِخْتِلاَفِ الْعَوَامِلِ اِخْتِلاَفًا لَفْظِيًا ، نَحْوُ جَاءَ نِيْ زَيْدٌ وَ رَأَيْتُ زَيْدًا وَمَرَرْتُ بِزَيْدٍ ، اَوْ تَقْدِيْرِيًّا.

نام اسم متمکن رکھا جاتا ہے، اسلئے کہ تمکین کے معنی ہے، جگہ دینا اور اسم معرب بھی عامل کے موافق اعراب کو جگہ دیتا ہے اسلئے کہ اسکو متمکن کہتے ہیں۔

نیز متمکن کے دوسرے معنی ہیں، جگہ پکڑنے والا ،یعنی قوی اور طاقتور اور چونکہ یہ اسم اگر منصرف ہو تو اعرابِ ثلاثہ اور تنوین کو قبول کرتا ہے اور اگر غیر منصرف ہو تو صرف رفع اور نصب کو قبول کرتا ہے، لہذا یہ اسم قوی اور طاقتور ہے۔

﴿اسم معرب کا حکم﴾

اب آنے والی (مقدمہ کی) دوسری فصل میں مصنفؒ اسم معرب کے حکم کو بیان کرتے ہیں، لیکن معرب کے حکم کو جاننے سے پہلے ایک بات جان لیں، کہ ہمارے مصنفؒ نے جس کو معرب کا حکم قرار دیا ہے، اسکو بعض حضرات نے معرب کی تعریف قرار دی ہے، یعنی **المعربُ ما یختلِفُ آخرُہ باختلافِ العواملِ.**

لیکن یہ تعریف صحیح نہیں ،اسلئے کہ اختلاف کا سمجھنا موقوف ہے ماہیتِ معرب کے سمجھنے پر (تو اس تعریف کے اعتبار سے کوئی اسم معرب ہوگا، اختلاف عوامل کی وجہ سے) اور معرب کا سمجھنا موقوف ہوا، اختلاف کے سمجھنے پر، اور اختلاف معرب کی وجہ سے ہوگا، تو اختلافِ عوامل کا سمجھنا موقوف ہوا معرب کے سمجھنے پر تو دور لازم آتا ہے، اور دور چونکہ باطل ہے، اسلئے یہ تعریف کرنا بھی باطل ہوگا۔

اسلئے معرب کی تعریف صحیح وہ ہے، جسکو ماقبل والی فصل میں بیان کی ،اور اس فصل میں جو بیان کر رہے ہیں، وہ معرب کا حکم ہے تعریف نہیں۔

چنانچہ آگے مصنفؒ معرب کا حکم بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "**حکمہ اَن یختلف آخرُہ باختلافِ العواملِ**[1] **اختلافًا لفظیًا او تقدیریًا**" یعنی اسکا (اسم معرب کا) حکم یہ ہے کہ معرب کا آخر،

☆(۱) سوال یہ ہوتا ہے، کہ عَوَامِلُ جمع ہے، عَامِلٌ کی بروزن فَاعِلٌ اور فَاعِلٌ کی جمع واؤ نون اور یاء نون کے ساتھ آتی ہے، تو عَامِلٌ کی جمع عَامِلُوْنَ اور عَامِلِيْنَ آنی چاہئے، جمع منتہی الجموع کے وزن پر کیوں لائے؟ اسکا جواب یہ ہے، کہ فَاعِلٌ اسم مذکر لایعقل ہو یا وصف مذکر لایعقل ہو تو اسکی جمع فَوَاعِلُ کے وزن پر آتی ہے، جیسے نَاهِقٌ کی جمع نَوَاهِقُ اور تَابِعٌ کی جمع تَوَابِعُ اسی طرح عَامِلٌ کی جمع عَوَامِلُ ۱۲۔

نَحْوُ جَاءَ نِیْ مُوْسٰی وَرَأَیْتُ مُوْسٰی وَمَرَرْتُ بِمُوْسٰی ، اَلْاِعْرَابُ مَا یَخْتَلِفُ آخِرَ الْمُعْرَبِ ، کَالضَّمَّۃِ وَالْفَتْحَۃِ وَالْکَسْرَۃِ وَالْوَاوِ وَالْاَلِفِ وَالْیَاءِ

شروع میں عوامل کے بدلنے کی وجہ سے بدلتا رہے، چاہے یہ اختلاف[1] (یعنی اعراب کا بدلنا) لفظی ہو، جیسے جاءَ زیدٌ و رأیت زیدًا و مررت بزیدٍ.

یا تقدیری[2] ہو، جیسے جاء مُوسٰی و رَأیتُ موسٰی ومَررتُ بِموسٰی.

﴿اعراب کی تعریف﴾

آگے مصنفؒ اعراب کی تعریف بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "اَلاِعْرَابُ مَا یَخْتَلِفُ آخِرَ الْمُعرَبِ" یعنی اعراب وہ ہے، جو معرب کے آخر بدلتی رہے، جیسے ضمہ، فتحہ اور کسرہ اور واؤ، الف اور یاء، یادرہے کہ اسم معرب کیلئے اعراب کی وضع محض اسلئے ہے تاکہ اعراب کا مختلف ہونا اسم معرب کے پے درپے

☆(۱) سوال یہ ہے، کہ اختلاف تو امر واحد ہے، جو ضمہ، فتحہ اور کسرہ کے مجموعہ سے پیدا ہوتا ہے، نہ کہ ان میں سے کسی ایک سے اسلئے کہ اگر کلمہ کے آخر میں ایک ہی حرکت لازم ہو، تو وہاں وہ اختلاف کا تصور نہیں ہوسکتا، تو اختلاف امر واحد ہے، اور اعراب بالاتفاق تین چیزوں کا نام ہے، تو اعراب مختلف کیسے ہوگا؟ اسکا جواب یہ ہے، کہ اختلاف کا مطلب اتصاف ہے، یعنی موصوف کا دوسری صفت کے ساتھ متصف ہونا جو دوسری صفت اس سے پہلے موصوف پر نہیں تھی، اسی طرح یہاں پر بھی سمجھئے کہ مثلا زید مفرد ہونے کی حالت میں کسی بھی حرکت کا مستحق نہیں تھا، لیکن جب اس پر عامل رافع داخل ہو گیا تو اب یہی زید حالت سکون سے حرکتِ معینہ (رفع) کی طرف منتقل ہو گیا اسی طرح فتحہ اور کسرہ کی طرف بھی انتقال ہوتا ہے، تو یہاں پر تین اختلافات ہو گئے جن میں سے بعض بعض کے مغائر ہیں، حالاتِ منتقلہ کے مغائر ہونے کے اعتبار سے، تو اس اعتبار سے اختلاف بھی اعراب کی طرح تین ہو گئے اور اعراب بھی اختلاف کی طرح تین فلا اشکال علیہ۔

☆(۲) اعرابِ تقدیری پر اعتراض یہ ہے، کہ حکم مذکور یعنی اختلاف تقدیری میں، معرب اور مبنی میں کیا فرق ہے؟ اسلئے کہ مبنی بھی تو تقدیراً مختلف ہوتا رہتا ہے، کہ جب مبنی اپنے عامل کے ساتھ مرکب ہوتا ہے، تو اس پر بھی تقدیرا اختلاف ہوتا رہتا ہے، جیسے "جاء ھؤلاء" فاعل اور مرفوع ہونے میں "جاء موسی" کی طرح ہے، اور "رأیت ھؤلاء" مفعول اور منصوب ہونے میں "رأیت موسی" کی طرح ہے، تو معرب تقدیری اور مبنی میں کیا فرق ہے؟ اسکا جواب یہ ہے، کہ معرب کا آخر تقدیرا بدلتا رہتا ہے، اسکا مطلب یہ ہے، کہ معرب کے آخری حرف پر اعراب مقدر ہوتا ہے، محض ظاہر نہیں ہوتا یا تو اس پر اعراب متعذر ہونے کی وجہ سے (جیسے اسم مقصور میں) یا اس پر اعراب ثقیل ہونے کی وجہ سے (جیسے اسم منقوص میں) اور یہ اعراب کا مقدر ہونا مبنی میں نہیں ہے، اسلئے کہ مبنی کا نفسِ کلمہ ہی مبنی الاصل کے مشابہ ہونیکی وجہ سے اعراب سے مانع ہے، اسکا آخری حرف اعراب سے مانع نہیں، اسلئے "جاء ھؤلاء" میں "ھؤلاء" مبنی محل رفع میں ہے، یعنی "ھؤلاء" مرفوع کی جگہ میں ہے، اور "جاء موسی" میں موسی اسم مقصور کے آخر میں رفع مقدر ہے۔۱۲۔

وَاِعْرَابُ الْاِسْمِ عَلٰی ثَلَاثَةِ اَنْوَاعٍ رَفْعٌ وَنَصْبٌ وَ جَرٌّ.

معانی (پے درپے معانی سے مراد فاعلیت، مفعولیت اور مجروریت ہے) پر دلالت کرے۔

﴿اعراب میں فرق﴾

یاد رہے، کہ ضمہ، فتحہ اور کسرہ جبکہ تاء کے ساتھ ہو، تو اسکا اطلاق حرکاتِ معربہ اور مبنیہ دونوں پر ہوتا ہے، اور ضم، فتح اور کسر بغیر تاء کے ہو، تو اسکا اطلاق صرف حرکات مبنیہ پر ہوتا ہے۔

یاد رہے، کہ رفع اور ضمہ، نصب اور فتحہ، جر اور کسرہ کے درمیان عام خاص [1] مطلق کی نسبت ہے کہ رفع، نصب اور جر عام ہیں، انکا اطلاق اعرابِ حرکتی اور اعرابِ حرفی دونوں پر ہوتا ہے اور ضمہ، فتحہ اور کسرہ خاص ہیں، انکا اطلاق صرف اعرابِ حرکتی پر ہوتا ہے، اعرابِ حرفی پر نہیں ہوتا، هذا هو الصحيح۔

﴿اعراب کی قسمیں اورانکے وجوہ تسمیہ﴾

آگے مصنفؒ اسم کے اعراب کی انواع اور اقسام کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "اِعرابُ الِاسمِ علٰی ثلاثَةِ انْواعٍ [2] رَفعٌ ونصبٌ وجرٌّ" یعنی اسم معرب کے اعراب تین انواع اور اقسام پر ہیں، رفع، نصب اور جر۔

☆(۱) نیز اسکے علاوہ انکے درمیان عام خاص من وجہ کی نسبت ہوسکتی ہے، کہ "جَاءَ اخُوكَ وَ رَأيتُ اخَاكَ وَ مَرَرْتُ بِاَخِيكَ" میں اعرابِ حرفی پر رفع، نصب اور جر کا اطلاق ہوسکتا ہے، لیکن ضمہ، فتحہ اور کسرہ کا اطلاق نہیں ہوسکتا، اسلئے کہ اعرابِ حرفی پر رفع، نصب اور جر کا اطلاق تو ہوتا ہے اعرابِ حرفی پر ضمہ، فتحہ اور کسرہ کا اطلاق نہیں ہوتا، اور "مِنْ قَبْلُ، كَيْفَ اور اَمْسِ" پر ضمہ فتحہ اور کسرہ کا اطلاق تو ہوسکتا ہے اسلئے کہ ضمہ، فتحہ اور کسرہ کا اطلاق حرکات مبنیہ پر ہوسکتا ہے اور رفع، نصب اور جر کا اطلاق نہیں ہوسکتا اسلئے کہ حرکات مبنیہ پر رفع، نصب اور جر کا اطلاق نہیں ہوتا، اور "جَاءَ زيدٌ وَ رأيتُ زيدًا ومررتُ بِزيدٍ" میں اعرابِ حرکتی پر رفع، نصب اور جر کا اطلاق ہوتا ہے، اسلئے کہ معرب کے اعرابِ حرکتی پر رفع، نصب اور جر کا اطلاق ہوتا ہے، اور ضمہ، فتحہ اور کسرہ کا بھی اطلاق ہوتا ہے، اسلئے کہ معرب باعراب الحرکت پر ضمہ، فتحہ اور کسرہ کا بھی اطلاق ہوتا ہے، اس اعتبار سے دونوں عام ہیں ۱۲۔

☆(۲) یاد رہے، کہ مصنفؒ نے لفظ اقسام کے بجائے لفظ انواع کو استعمال کیا، اسلئے کہ انواع کا لفظ استعمال کرنے میں اس امر کی طرف اشارہ ہے، کہ رفع، نصب اور جر میں ہر ایک کے ماتحت متعدد افراد پائے جاتے ہیں، چنانچہ رفع کے ماتحت ضمہ، الف اور واؤ تین ہیں، اور نصب کے ماتحت فتحہ، کسرہ، یاء اور الف چار ہیں، اور جر کے ماتحت کسرہ، فتحہ اور یاء تین ہیں، تو اگر مصنفؒ انواع کے بجائے اقسام کا لفظ استعمال کرتے تو یہ فائدہ حاصل نہ ہوتا، اسلئے کہ نوع اس کلی کو کہتے ہیں جو متفق الحقائق افراد پر بولی جائے، تو چونکہ یہاں انواع کا لفظ ہی مناسب تھا، اسلئے اسکے علاوہ کوئی اور لفظ اختیار نہیں کیا گیا ۱۲۔

وَ الْعَامِلُ مَابِهٖ رَفْعٌ اَوْنَصْبٌ اَوْجَرٌّ.

رفع کورفع اسلئے کہتے ہیں، کہ رَفْعٌ کے معنی ہیں بلندی، اور چونکہ رفع کی ادائیگی کے وقت شفتِ سفلی اوپر کی جانب اٹھتا ہے اسلئے اسکو رفع کہتے ہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے، کہ رفع کے معنی ہیں بلندی درجہ اور رفع چونکہ علامت فاعلیت ہے، اور فاعل کلام میں عمدہ اور رتبہ کے اعتبار سے بلند ہوتا ہے، اسواسطے اسکی علامت (رفع) کورفع کہتے ہیں۔

یادرہے، کہ رفع فاعلیت کی علامت [1] اسلئے ہے، کہ تینوں حرکتوں میں رفع اقوٰی حرکت ہے، اور کلام میں مقصود بالذات فاعل، مبتداء اور خبر ہیں، تو یہ بھی مقصود ہونے کی وجہ سے اقوٰی ہوگئے، تو الاقوٰی للاقوٰی کے پیشِ نظر رفع فاعلیت (فاعل، مبتداء اور خبر) کو دیدیا۔

اور نصب کونصب کہنے کی ایک وجہ یہ ہے، کہ انتصاب کے معنی ہیں کھڑے رہنا، اور چونکہ نصب کی ادائیگی کے وقت دونوں ہونٹ اپنی حالت پر رہتے ہیں، اسلئے اسکونصب کہتے ہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے، کہ نَصْبٌ یہ فَتْحٌ کے معنی میں ہیں، یعنی کھولنا اور چونکہ نصب کی ادائیگی کے وقت دونوں ہونٹ کھلے رہتے ہیں، اسلئے اسکونصب کہتے ہیں۔

اور نصب مفعولیت کی علامت کیوں ہے؟ اسکی ایک وجہ تو اوپر معلوم ہوچکی، دوسری وجہ یہ ہے، کہ نصب اضعف الحرکات ہے، اور مفعولیت کلام میں فضلہ ہونے کی وجہ سے اضعف ہی ہوتا ہے، تو الاضعف للاضعف کے پیشِ نظر مفعولیت کونصب دیدی۔

اور جرکوجر کہنے کی ایک وجہ یہ ہے، کہ جَرٌّ کے معنی ہیں کھینچنا، اور چونکہ اسکا عامل حرف جرفعل کے معنی کو اسم کی طرف کھینچ لاتا ہے اسلئے اسکوجر کہتے ہیں، دوسری وجہ یہ ہے، کہ جَرٌّ کے معنی ہیں کھینچنا اور اسکی ادائیگی کے وقت، چونکہ ہونٹ نیچے کی طرف کھینچے جاتے ہیں اسلئے اسکوجر کہتے ہیں۔

﴿عامل کی تعریف﴾

آگے مصنفؒ عامل کی تعریف کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "والْعاملُ مَابِهٖ رَفْعٌ اَوْ نَصبٌ اَوْ جَرٌّ"

☆(۱) دوسری وجہ یہ ہے، کہ رفع ثقیل ہے، تو اسکو عمدہ کے لئے خاص کردیا اسلئے کہ عمدہ کم ہیں، فضلہ کے مقابلہ میں کہ عمدہ فقط فاعل، مبتداء اور خبر ہیں، اور فضلات زیادہ ہیں، کہ فضلہ مفاعیل خمسہ، مستثنیٰ، حال اور تمیز ہیں اور کبھی مفعول بہ دو دو اور تین تین ہوتے ہیں، تو ثقیل حرکت (رفع) اقل (عمدہ) کو دیدیا، اور جرعمدہ اور فضلہ کے درمیانی اسماء کو دیا اسلئے کہ جر، اثقل (رفع) اور اخف (نصب) کے درمیان ہے ۱۲۔

وَمَحَلُّ الْإِعْرَابِ مِنَ الْإِسْمِ هُوَ الْحَرْفُ الْاَخِيْرُ، مِثَالُ الْكُلِّ نَحْوُ قَامَ زَيْدٌ فَقَامَ عَامِلٌ ،وَزَيْدٌ مُعْرَبٌ ، وَالضَّمَّةُ اِعْرَابٌ ، وَالدَّالُ مَحَلُّ الْإِعْرَابِ، وَ اعْلَمْ اَنَّهُ لاَ يُعْرَبُ فِيْ كَلَامِ الْعَرَبِ إِلَّا الْإِسْمُ الْمُتَمَكِّنُ وَالْفِعْلُ الْمُضَارِعُ، وَسَيَجِيْئُ حُكْمُهُ فِيْ الْقِسْمِ الثَّانِيْ إِنْشَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى.

یعنی عامل÷ وہ چیز ہے، جس کی وجہ سے رفع ،نصب یا جر آوے، جیسے "جاء زیدٌ "میں جاءَ عامل ہے اسلئے کہ اسکی وجہ سے زید پر رفع آیا ہے۔

بعض حضرات نے عامل کی تعریف یہ کی ہے "العَامِلُ ما بِهٖ يَتَقَوَّمُ المعنٰی المُقتضٰی لِلاعْرابِ"، یعنی عامل ÷ وہ چیز ہے، جسکی وجہ سے ایسے معنی حاصل ہو جس معنی کا اعراب تقاضہ کرتے ہیں، صاحب کافیہ ابن حاجب نے عامل کی یہی تعریف کی ہے۔

بعض حضرات نے عامل کی تعریف کی ہے "ما یُوجِبُ کونَ آخرِالکلمةِ علٰی وجہٍ مخصُوصٍ "،یعنی عامل÷ وہ چیز ہے جو کلمہ کے آخر کو مخصوص وجہ پر ہونے کو واجب کردے۔

یہ تعریف اعتراض سے خالی نہیں، اس لئے کہ اس تعریف کے مطابق غُلامِیْ جیسی مثالوں میں یاءِ متکلم بھی عامل میں داخل ہو جاتی ہے، اسلئے کہ یاء اضافی یعنی یاءِ متکلم بھی کلمہ کے آخر کو مخصوص وجہ پر ہونے کو واجب کرتی ہے، حالانکہ یہ عامل نہیں ہے۔

آگے مصنفؒ محل اعراب کی تعریف کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "ومَحلُّ الاعرابِ مِنَ الاسمِ هوَ الحرفُ الاخيرُ "،یعنی اسم کا محل اعراب وہ حرف ہے، جو اخیر میں ہو، جیسے زید میں دال محل اعراب ہے۔

آگے مصنفؒ اوپر کی چاروں چیزوں (عامل ،معرب ،اعراب اور محل اعراب) کو مثال سے واضح کرتے ہوئے ،فرماتے ہیں "مثالُ الکُلِّ نحوُ قامَ زیدٌ فقامَ عاملٌ وزیدٌ مُعربٌ والضَّمةُ اعرابٌ والدَّالُ محلُ الاعرابِ"، یعنی تمام کی مثال جیسے "قام زید" میں قام عامل ہے، (اسلئے کہ اسکی وجہ سے زید پر رفع آیا ہے) اور زید معرب ہے، (اسلئے کہ وہ اپنے عامل کے ساتھ مرکب ہے اور مبنی الاصل کے مشابہ نہیں ہے) اور ضمہ اعراب ہے (اسلئے کہ وہی اسمِ معرب کے اخیر میں بدلتا ہے) اور زید کی دال محل اعراب ہے اسلئے کہ وہ اسم کا آخری حرف ہے، جس پر عامل کا اثر ہوتا ہے۔

﴿وہ کلمات جو معرب ہوتے ہیں﴾

آگے مصنفؒ کلمات معربہ کی تعیین کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "واعلَمْ انَّه لَایُعرَبُ فی کَلامِ العربِ الّاالِاسمُ المتمکنُ والفعلُ المضارعُ وسَیجیئُ حُکمه فی القِسمِ الثَّانِی اِنشَاء اللّٰه تعالی "،یعنی جان تو کہ کلام عرب میں اسمِ متمکن اور فعلِ مضارع کے علاوہ کوئی اور کلمہ معرب نہیں ہوتا۔

فَصْلٌ فِيْ أَصْنَافِ إِعْرَابِ الْإِسْمِ ، وَ هِيَ تِسْعَةُ أَصْنَافٍ

یاد رہے، کہ کلمے کی تین قسموں (اسم، فعل اور حرف) کی معرب اور مبنی ہونے کے اعتبار سے تقسیم اس طرح ہے، کہ حروف تمام کے تمام مبنی ہیں، اسلئے حروف میں معرب کو تلاش کرنے کی ضرورت نہیں۔

افعال میں فعلِ مضارع کے چودہ صیغوں میں سے بارہ صیغے (جمع مؤنث غائب اور جمع مؤنث حاضر کے علاوہ) معرب ہوتے ہیں، اور ان بارہ صیغوں کے علاوہ، تمام کے تمام افعال مبنی ہوتے ہیں، چاہے وہ فعل ماضی ہو یا امر حاضر معروف ہو۔

اور اسماء میں معرب اور مبنی ہونے کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں، اسماء متمکنہ اور اسماء غیر متمکنہ۔

اسم متمکن کی سولہ قسمیں ہیں (۱) مفرد منصرف صحیح (۲) مفرد منصرف قائم مقام صحیح (۳) جمع مکسر منصرف (۴) جمع مؤنث سالم (۵) غیر منصرف (۶) اسماء ستہ (۷) تثنیہ (۸) کلا و کلتا (۹) اثنان و اثنتا ن (۱۰) جمع مذکر سالم (۱۱) اولو (۱۲) عشرون تا تسعون (۱۳) اسم مقصور (۱۴) جمع مذکر سالم کے علاوہ کوئی دوسرا اسم جو یاءِ متکلم کی طرف مضاف ہو (۱۵) اسم منقوص (۱۶) جمع مذکر سالم جبکہ یاءِ متکلم کی طرف مضاف ہو، اسم کی یہ سولہ قسمیں معرب ہیں۔

اور اسم غیر متمکن کی آٹھ قسمیں ہیں (۱) مضمرات (۲) اسماء اشارہ (۳) اسماء موصولہ (۴) اسماء افعال (۵) اسماء اصوات (۶) اسماء کنایات (۷) اسماء ظروف (۸) مرکب بنائی، اسم کی یہ آٹھ قسمیں مبنی ہیں۔

﴿فصل ثالث اعراب کی قسموں کے بیان میں﴾

آگے مصنفؒ مقدمہ کی تیسری فصل کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "فَصْلٌ فِي اَصْنَافِ[1] اِعرابِ الاسمِ وهيَ تِسعةُ اَصنافٍ" یعنی یہ فصل ہے، اسم معرب کے اعراب کی قسموں کے بیان میں، اور اعراب کی نو قسمیں ہیں۔

مصنفؒ نے اوپر والی فصل میں فرمایا تھا، کہ کلام عرب میں اسم متمکن ہی معرب ہوتا ہے اور اسم متمکن کی سولہ قسمیں ہیں، ان سولہ قسموں پر نو قسم کے اعراب آتے ہیں، تو اس فصل میں ان سولہ قسموں کو اعراب کے اعتبار سے نو قسموں میں بیان کرتے ہیں۔

☆(۱) اَصنافٌ یہ صِنفٌ کی جمع قلت ہے، اور جمع قلت وہ ہے، جو دس سے کم پر بولی جاوے، اور چونکہ اعراب کی قسمیں بھی نو ہیں، اسلئے جمع قلت کو استعمال کیا ہے ۱۲۔

اَلْاَوَّلُ اَنْ یَکُوْنَ الرَّفْعُ بِالضَّمَّۃِ وَالنَّصْبُ بِالْفَتْحَۃِ وِ الْجَرُّ بِالْکَسْرَۃِ ، وَ یُخْتَصُّ بِالْمُفْرَدِ الْمُنْصَرِفِ الصَّحِیْحِ.

آ گے مصنفؒ بالترتیب اعراب کی قسموں کو بیان کرتے ہیں، لیکن اعراب کی قسموں کو شروع کرنے سے پہلے کچھ تمہیدی باتیں ذہن میں رکھیئے (۱) اعراب کی دو قسمیں ہیں، اعراب حرکتی ضمہ، فتحہ اور کسرہ اور اعراب حرفی واوٗ، الف اور یاء (۲) اعراب حرکتی اصل ہے، اور اعراب حرفی فرع ہے (۳) اعراب حرکتی مفردات کے حق میں تو اصل ہے، اور جمع کے حق میں اعراب حرکتی فرع ہے (۴) واحد اصل ہے، اور تثنیہ اور جمع فرع ہے (۵) جمع مؤنث سالم فرع ہے، جمع مذکر سالم کی (۶) کسی اسم کو اعراب بالحرف اسوقت دیا جاتا ہے، جبکہ اسکے اخیر میں اعراب بالحرف کی صلاحیت (اسکے اخیر میں حرف علت) ہو۔

﴿اعراب کی پہلی قسم﴾

مصنفؒ اعراب کی پہلی قسم بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "الاوّلُ اَنْ یَکونَ الرفعُ بِالضَّمۃِ و النَّصبُ بالفتحۃِ و الجَرُّ بالکسرۃِ"

رَفعٌ، نصبٌ اور جرٌّ مصدر مفعولٌ کے معنی میں ہیں، یعنی مرفوعٌ، منصوبٌ اور مجرورٌ اور بالضمۃ، بالفتحۃ اور بالکسرۃ پر باء حرف جار مع کے معنی میں ہے، یعنی اعراب کی پہلی قسم مرفوع ہوگی ضمہ کے ساتھ، اور منصوب ہوگی فتحہ کے ساتھ، اور مجرور ہوگی کسرہ کے ساتھ۔

مطلب یہ ہے، کہ اعراب کی پہلی قسم تینوں حالتوں میں تینوں اعراب بالحرکت، یعنی حالت رفعی میں ضمہ، حالت نصبی میں فتحہ اور حالت جری میں کسرہ۔

"و یُختصُّ بِالمفردِ المنصرفِ الصَّحیحِ" یعنی اعراب کی پہلی قسم خاص ہے، اسم متمکن کی پہلی قسم مفرد منصرف صحیح کے ساتھ، مطلب یہ ہے، کہ ہر وہ اسم جو مفرد منصرف صحیح ہو اس پر تینوں حالتوں میں تینوں اعراب بالحرکت آتے ہیں۔

ایک بات یاد رہے، کہ مفرد کا لفظ چار چیزوں کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے، ایک یہ کہ مرکب کے مقابلہ میں، جیسا کہ شروع کتاب میں کلمہ کی تعریف کرتے ہوئے مفرد کا لفظ استعمال کیا تھا۔

دوسرا یہ کہ تثنیہ اور جمع کے مقابلہ میں، جیسا کہ یہاں پر مفرد کی قید لگا کر تثنیہ اور جمع کو نکالنا مقصود ہے، تیسرا یہ کہ مضاف اور مشابہ مضاف کے مقابلہ میں کما فی المنادیٰ، چوتھا یہ کہ جملہ اور شبہ جملہ کے مقابلہ میں

وَهُوَ عِنْدَ النُّحَاةِ مَالاَ يَكُوْنُ فِيْ آخِرِهٖ حَرْفُ عِلَّةٍ كَزَيْدٍ ، وَ بِالْجَارِيْ مَجْرٰى الصَّحِيْحِ

کمانی بحث لائے نفی جنس۔

پھر منصرف کی قید لگا کر غیر منصرف کو نکال دیا، اسلئے کہ غیر منصرف کا اعراب دوسرا ہے، جسکو تیسری قسم میں بیان کریں گے، اور صحیح کی قید لگا کر غیر صحیح کو نکال دیا۔

ایک بات یاد رہے، کہ یہ اعراب مفرد منصرف صحیح کے ساتھ، اسلئے خاص ہے، کہ اعراب کی پہلی قسم اصل ہے، اور اسم متمکن کی یہ قسم بھی اصل ہے (کہ مفرد اصل ہے تثنیہ اور جمع کے مقابلہ میں، منصرف اصل ہے غیر منصرف کے مقابلہ میں، اور صحیح اصل ہے غیر صحیح کے مقابلہ میں) تو اصل کو اصل اعراب دیدیا۔

﴿صحیح کی تعریف﴾

آگے مصنفؒ صحیح کی تعریف کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "و هوَ عندَ النّحاةِ مَالا يَكونُ في آخرِهٖ حرفُ علةٍ" یعنی نحویوں کے نزدیک صحیح ÷ وہ کلمہ ہے، جس کے اخیر میں حرف علت نہ ہو، جیسے زَيْدٌ ، عَمْرٌو اور بَكْرٌ .

مصنفؒ نے صحیح کی تعریف کرتے ہوئے، عندالنحاۃ کی قید لگا کر صرفیوں کے صحیح کو نکال دیا، اسلئے کہ صرفیوں کے نزدیک صحیح ÷ وہ کلمہ ہے، جس کے حروفِ اصلیہ میں حرف علت ہمزہ اور ایک جنس کے دوحرف نہ ہوں۔

نحویوں کے صحیح اور صرفیوں کے صحیح کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہے، صرفیوں کا صحیح خاص ہے، اور نحویوں کا صحیح عام ہے، چنانچہ عمرو اور بکر صرفیوں کے نزدیک صحیح ہے، تو نحویین بھی اسکو صحیح کہیں گے، اور زید جیسی مثالیں نحویوں کے نزدیک صحیح ہے، صرفیوں کے نزدیک صحیح نہیں۔

آگے مصنف "بِالمُفردِ المنصرفِ الصَّحيحِ" پر عطف کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "و بِالجارِي مَجرٰى الصَّحيحِ" یعنی اعراب کی یہ پہلی قسم، اسم متمکن کی دوسری قسم قائم مقام صحیح کے ساتھ بھی خاص ہے۔

وہ کلمہ جو قائم مقام صحیح ہو، اسکے اخیر میں اگرچہ حرف علت ہوتی ہے، لیکن اسکے ماقبل ساکن ہونے کی وجہ سے تخفیف ہوجاتی ہے، تو اس پر بھی تینوں حالتوں میں تینوں اعراب کا آنا ثقیل نہیں ہوتا۔

وَ هُوَ مَا يَكُوْنُ فِي آخِرِهٖ وَاوٌ اَوْ يَاءٌ مَا قَبْلَهُمَا سَاكِنٌ كَدَلْوٍ وَظَبْيٍ ، وَبِالْجَمْعِ الْمُكَسَّرِ الْمُنْصَرِفِ كَرِجَالٍ، تَقُوْلُ جَائَنِي زَيْدٌ وَدَلْوٌ وَظَبْيٌ وَرِجَالٌ وَرَأَيْتُ زَيْدًا وَدَلْوًا وَظَبْيًا وَرِجَالاً وَمَرَرْتُ بِزَيْدٍ وَ دَلْوٍوَظَبْيٍ وَرِجَالٍ ، اَلثَّانِيْ أَنْ يَكُوْنَ الرَّفْعُ بِالضَّمَّةِ وَ النَّصْبُ وَالْجَرُّ بِالْكَسْرَةِ

﴿قائم مقام صحیح کی تعریف﴾

آگے مصنفؒ قائم مقام صحیح کی تعریف کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "وهوَ مَايَكونُ فی آخرِهٖ واوٌ او ياءٌ ماقبلَهُما ساكنٌ" یعنی قائم مقام صحیح وہ کلمہ ہے، جسکے اخیر میں واو یا یاء ہو، اور انکے ماقبل ساکن ہو، جیسے دَلوٌ ، ظَبیٌ ،لهوٌ ، نحوٌ اور هَديٌ۔

آگے مصنفؒ "بِالمفردِ المنصرفِ الصحيحِ" پر عطف کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "وبِالجمعِ المكَسَّرِ المنصرفِ"، یعنی اعراب کی یہ پہلی قسم، اسم متمکن کی تیسری قسم جمع مکسر منصرف کے ساتھ بھی خاص ہے۔

جمع مکسر کی قید لگا کر جمع سالم کو نکالدیا، اس لئے کہ جمع سالم کا اعراب دوسرا ہے، جسکو دوسری اور چھٹی قسم میں بیان کریں گے، اور منصرف کی قید لگا کر غیر منصرف کو نکالدیا، جمع مکسر ÷ اس جمع کو کہتے ہیں، جسمیں واحد کا وزن جمع میں جانے کے بعد سلامت نہ رہے۔

جمع مکسر منصرف کے ساتھ یہ اعراب اس لئے خاص کیا، کہ جمع مکسر منصرف اصل ہے، جمع مکسر غیر منصرف کے مقابل میں، تو اصل کو اصل اعراب دے دیا۔

آگے اسم متمکن کی تینوں قسموں کو ایک مثال میں جمع کرتے ہوئے، فرماتے ہیں، تَقولُ هذا زيدٌ و دلوٌ وظبيٌ و هؤلاء رِجالٌ و رَأيتُ زيدًا و دلوًا و ظبيًا و رجالًا ومررتُ بزيدٍ و دلوٍوظبيٍ و رجالٍ.

﴿اعراب کی دوسری قسم﴾

آگے مصنفؒ اعراب کی دوسری قسم بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "الثّانی ان يَكونَ الرفعُ بالضمةِ والنصبُ والجرُّبالكسرةِ" یعنی اعراب کی دوسری قسم یہ ہے، کہ مرفوع ہوگی ضمہ کے ساتھ اور منصوب اور مجرور ہوگی کسرہ کے ساتھ۔

وَ يُخْتَصُّ بِجَمْعِ الْمُؤَنَّثِ السَّالِمِ

"و يُختصُّ بِجمعِ المؤنثِ السالمِ[1] یعنی اعراب کی یہ دوسری قسم خاص ہے، اسم متمکن کی چوتھی قسم جمع مؤنث سالم کے ساتھ اور جمع مؤنث سالم سے ہر وہ جمع مراد ہے، جس کے اخیر میں الف اور تاء ہو، اور سالم کی قید لگا کر جمع مکسر کو نکال دیا ہے۔

نحویوں نے جمع مؤنث سالم میں، حالت نصبی کو جری کے تابع اسلئے کر دیا ہے، کہ جمع مؤنث سالم فرع ہے جمع مذکر سالم کی اور چونکہ اصل یعنی جمع مذکر سالم میں بھی حالت نصبی کو حالت جری کے تابع کیا ہے، تو فرع یعنی جمع مؤنث سالم میں بھی حالت نصبی کو جری کے تابع کر دیا، تا کہ فرع کی اصل پر زیادتی لازم نہ آوے۔

اس توجیہ پر اعتراض یہ ہوتا ہے، کہ فرع یعنی جمع مؤنث سالم کی اصل یعنی جمع مذکر سالم پر اب بھی تو زیادتی لازم آتی ہے، اسلئے کہ اصل کو اعراب بالحرف دیا ہے، اور فرع کو اعراب بالحرکت دیا ہے، اور اعراب بالحرکت اصل ہے، اعراب بالحرف کے مقابلہ میں، تو اب بھی اصل اعراب فرع کو دینے کی وجہ سے فرع کی اصل پر زیادتی لازم آتی ہے؟۔

اسکا جواب یہ ہے، کہ جمع مؤنث سالم کا اعراب اگرچہ اعراب بالحرکت ہے، مگر وہ اصل اعراب نہیں، بلکہ اعراب بالفرع ہونے کا بھید اسمیں بھی ہے، کیونکہ اعراب بالحرکت میں اصل یہ ہے، کہ تینوں حالتوں میں تینوں اعراب ہوں، اور یہاں ایسا نہیں، بلکہ تینوں حالتوں میں دو حرکتوں کے ساتھ ہے، لہذا یہ اعراب اس اعراب کی فرع ہے، جو تینوں حالتوں میں تینوں حرکتوں کے ساتھ آتا ہے۔

اس پر سوال یہ ہوتا ہے، کہ جب جمع مؤنث سالم کو اعراب بالفرع ہی دینا تھا، تو اسکو اعراب بالحرف

☆(۱) یاد رہے، کہ "السالم" امام سیبویہ کے نزدیک "جمعٌ" کی صفت ہے، اور امام مبرد کے نزدیک "السالم" بدل ہے "جمع" سے ان حضرات کے درمیان اختلاف اسلئے ہوا، کہ ان دونوں حضرات کے درمیان مضاف کی تعریف میں قوت اور ضعف کے اعتبار سے اختلاف ہے، امام سیبویہ کے نزدیک مضاف تعریف کے اعتبار سے مضاف الیہ کی قوت میں ہے، یعنی جتنی تعریف الف ولام کی وجہ سے مضاف الیہ میں پائی جاتی ہے، اتنی ہی تعریف مضاف میں بھی پائی جاتی ہے، اور امام مبرد کے نزدیک مضاف الیہ کے مقابلہ میں مضاف میں تعریف کم پائی جاتی ہے، کیونکہ مضاف کی تعریف مضاف الیہ سے مأخوذ ہے، اور مأخوذ ناقص ہوتا ہے مأخوذ بہ کے مقابلہ میں، جیسے "رَأَيْتُ غُلَامَ الرَّجُلِ الظَّرِيْفَ" میں الظَّرِيْفَ امام سیبویہ کے نزدیک غلام کی صفت ہے، اور امام مبرد کے نزدیک الظَّرِيْفَ بدل ہے غلام سے اسی طرح "جمع المؤنث السالم" میں "السالم" امام سیبویہ کے نزدیک "جمع" کی صفت ہے اور امام مبرد کے نزدیک "جمع" سے بدل ہے ۱۲۔

تَقُوْلُ هُنَّ مُسْلِمَاتٌ وَ رَأَيْتُ مَسْلِمَاتٍ وَ مَرَرْتُ بِمُسْلِمَاتٍ:

کیوں نہیں دیا، جوفرعیت میں کامل اور پورا ہے ؟

اسکا ایک جواب تو یہ ہے، کہ اعراب بالحرف معرب کے اخیر میں اس وقت آتا ہے، جب اعراب بالحرف کی صلاحیت ہو، اور اعراب بالحرف کی صلاحیت اسوقت ہوتی ہے، جبکہ اسکے اخیر میں حرف علت ہو، اور یہاں جمع مؤنث سالم کے اخیر میں حرف علت نہ ہونیکی وجہ سے، جب اعراب بالحرف کی صلاحیت نہیں، تو لامحالہ اعراب بالحرکت ہی دینا پڑے گا۔

دوسرا جواب یہ ہے، کہ اعراب بالحرکت اگرچہ اعراب بالحرف کے مقابلہ میں اصل ہے، لیکن یہ مفردات میں نہ کہ جمع میں، اسلئے کہ اعراب بالحرکت جمع میں فرع ہے۔

معلوم ہوا کہ اعراب بالحرکت کا جمع مؤنث سالم کے اخیر میں آنا فرع ہے، جب فرع ہے تو اصل پر فرع کی زیادتی کا کوئی سوال ہی نہ رہا۔

آگے مصنفؒ مثال بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں" تَقُولُ هُنَّ مُسلماتٌ و رأيتُ مسلماتٍ و مررتُ بمسلماتٍ" یعنی آپ حالت رفعی میں "مسلماتٌ "ضمہ کے ساتھ اور حالت نصبی اور جری میں "مسلماتٍ " کسرہ کے ساتھ کہینگے۔

﴿امام اخفش کا قول مردود﴾

یاد رہے، کہ جمع مؤنث سالم کا یہ مذکور اعراب جمہور نحویوں کے نزدیک ہے، ورنہ امام اخفش فرماتے ہیں، کہ جمع مؤنث سالم حالت رفعی میں معرب ہے، اور حالت نصبی اور جری میں مبنی علی الکسر ہے۔

غیر منصرف کے اعراب میں بھی امام اخفش یہی کہتے ہیں، کہ غیر منصرف حالت رفعی میں معرب ہے، اور حالت نصبی اور جری میں مبنی علی الفتح ہے۔

لیکن امام اخفشؒ کا مذہب مردود ہے، اسلئے کہ ایسی نظیر نہیں ملتی، کہ ایک ہی اسم بعض حالتوں میں معرب ہو، اور بعض میں مبنی ہو۔

﴿ملحقات جمع مؤنث سالم کا اعراب﴾

وہ اسماء جو حقیقت میں جمع مؤنث سالم نہیں، اور جمع مؤنث سالم کے ساتھ ملحق ہیں، جیسے "اولاتٌ" جمع مؤنث سالم نہیں، بلکہ اسم جمع ہے (ذواتٌ کے معنی میں) اسلئے کہ اسکا مفرد من لفظہ نہیں ہے، اسکا اعراب

اَلثَّالِثُ أَنْ يَكُوْنَ الرَّفْعُ بِالضَّمَّةِ وَالنَّصْبُ وَالْجَرُّ بِالْفَتْحَةِ، وَ يُخْتَصُّ بِغَيْرِ الْمُنْصَرِفِ كَعُمَرَ، تَقُوْلُ جَاءَ نِيْ عُمَرُوَرَأَيْتُ عُمَرَ وَمَرَرْتُ بِعُمَرَ

بھی جمع مؤنث سالم کی طرح ہے، کہ حالت نصبی تابع ہوگی حالت جری کے، جیسے "وَ اِنْ كُنَّ اُولَاتُ حَمْلٍ" (سورة الطلاق: ٦)

اسی طرح جمع مؤنث سالم کے ذریعہ کسی عورت کا نام رکھ دیا جاوے، تو اس صورت میں بھی مشہور یہی ہے، کہ اسکا اعراب جمع مؤنث سالم کی طرح حالت نصبی میں کسرہ تنوین کے ساتھ ہوتا ہے، جیسے کسی عورت کا نام "هندات" رکھدیا جاوے، تو حالت نصبی میں کہیں گے رأيتُ هنداتٍ.

نیز اسپر غیر منصرف کا اعراب بھی جائز ہے، تو غیر منصرف کی طرح حالت نصبی اور جری میں فتحہ (بغیر تنوین) کے ساتھ ہوگا، جیسے جاء تْ هنداتُ و رأيت هنداتَ و مررت بهنداتَ.

اور اس میں یہ بھی جائز ہے، کہ حالت نصبی وجری میں اعراب کسرہ کے ساتھ ہو، ترکِ تنوین کے ساتھ، جیسے جاء تْ هنداتُ و رأيتُ هنداتِ و مررتُ بِهنداتِ.

﴿اعراب کی تیسری قسم﴾

آگے مصنفؒ اعراب کی تیسری قسم کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "و الثالثُ ان يكونَ الرفعُ بالضمةِ والنصبُ والجرُّ بالفتحةِ" یعنی اعراب کی تیسری قسم یہ ہے، کہ مرفوع ہوگی ضمہ کے ساتھ، اور منصوب اور مجرور ہوگی فتحہ کے ساتھ۔

" وَ يُختصُّ بغيرِ المنصرفِ كعُمرَ" یعنی اعراب کی یہ تیسری قسم خاص ہے، اسم متمکن کی پانچویں قسم غیر منصرف کے ساتھ، جیسے "عُمَرُ" آپ کہیں گے جاء عمرُ و رأيت عمرَ و مررت بعُمرَ۔

مصنفؒ نے جمع مؤنث سالم کے اعراب کو غیر منصرف کے اعراب پر مقدم اسلئے کیا، کہ غیر منصرف کا سمجھنا اور غیر منصرف میں غیر منصرف کی تعیین کرنا مشکل اور دشوار ہے، اس میں دو سبب کو تلاش کریں اور وہ دو سبب بھی کونسے ہیں، اسکے برخلاف جمع مؤنث سالم کا سمجھنا بہت ہی آسان اور واضح ہے کہ بظاہر اسم کے اخیر میں الف وتاء دیکھتے ہی جمع مؤنث سالم کی تعیین ہو جاتی ہے۔

تو چونکہ جمع مؤنث سالم واضح ہے، اور غیر منصرف کا سمجھنا دشوار ہے، اسلئے جمع مؤنث سالم کو مقدم کر دیا اور غیر منصرف کو مؤخر کیا۔

الرَّابِعُ أَنْ يَكُوْنَ الرَّفْعُ بِالْوَاوِ وَ النَّصْبُ بِالْاَلِفِ وَالْجَرُّ بِالْيَاءِ ، وَ يُخْتَصُّ بِالْاَسْمَاءِ السِّتَّةِ مُكَبَّرَةً مُوَحَّدَةً مُضَافَةً إِلٰى غَيْرِ يَاءِ الْمُتَكَلِّم ، وَهِيَ اَخُوْكَ وَاَبُوْكَ وَ هَنُوْكَ وَحَمُوْكِ وَ فُوْكَ وَ ذُوْ مَالٍ تَقُوْلُ جَاءَ نِيْ اَخُوْكَ وَ رَأَيْتُ اَخَاكَ وَ مَرَرْتُ بِاَخِيْكَ.

باقی غیر منصرف میں حالت جری کو نصبی کے تابع کیوں کیا؟ اور غیر منصرف کی تعریف، اور اسکے متعلق دیگر مسائل اس کی پوری تفصیل (انشاء اللہ تعالی) عنقریب غیر منصرف کی بحث میں آئیگی۔

﴿اعراب کی چوتھی قسم﴾

آگے مصنفؒ اعراب کی چوتھی قسم کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "الرابعُ ان یکونَ الرفعُ بالواوِ و النصبُ بالالفِ و الجرُّ بالیاءِ" یعنی اعراب کی چوتھی قسم یہ ہے، کہ مرفوع ہوگی واؤ کے ساتھ، منصوب ہوگی الف کے ساتھ، اور مجرور ہوگی یاء کے ساتھ۔

"و یُختصُّ بالاسماءِ الستَّةِ مکبرةً موحدةً مضافةً الی غیر یاءِ المتکلمِ" (یعنی اعراب کی یہ چوتھی قسم) خاص ہے، اسماء ستہ (وہ چھ اسماء جنکے اخیر میں حرف علت ہونے کی وجہ سے غیر صحیح ہیں) کے ساتھ، جبکہ وہ مکبرہ، موحدہ اور مضاف ہو، یاء متکلم کے علاوہ کی طرف، اور وہ یہ ہیں اَخُوکَ ، ابُوکَ ، هنُوکَ ، حَمُوکِ ، فُوکَ اور ذُومالٍ.

"مکبرةً" کی قید لگا کر مصغرہ کو نکال دیا، اسلئے کہ اگر یہ اسماء تصغیر کی حالت میں ہوں، تو ان کا اعراب یہ نہیں ہوتا، جو مصنفؒ نے بیان کیا، بلکہ اسوقت انکا اعراب قائم مقام صحیح کی طرح اعراب بالحرکت ہوگا، اسلئے کہ تصغیر کی حالت میں انکا عین اور لام کلمہ وجوباً متحرک ہوتا ہے، تا کہ فُعَیْلٌ کا وزن تام ہو سکے، جیسے جاء اُخَیٌّ و رأیتُ اُخیاً و مررتُ باُخیٍ.

پھر "موحدة" یعنی واحد ہو، کی قید لگا کر تثنیہ اور جمع کو نکال دیا، اسلئے کہ اگر یہ اسماء تثنیہ اور جمع ہوں، تو انکا اعراب دوسرا ہوتا ہے، جیسے "جَاءَ اخوَانِ ورأیتُ اخوَینِ ومررتُ بِاخوَینِ" اور جمع ہو، جیسے جاء اِخوةٌ و رأیتُ اخوةً ومررتُ باِخوةٍ.

پھر "مضافة" یعنی مضاف ہوں، کی قید لگا کر مقطوع عن الاضافت کو نکال دیا، اسلئے کہ اگر یہ اسماء مضاف نہ ہو تو انکا اعراب دوسرا ہوگا، جیسے "جَاءَ اَخٌ" اور آیت کریمہ "وَلَهٗ اَخٌ" وَ رَأَيْتُ اَخًا اور آیت کریمہ "اِنَّ لَهٗ اَبًا" وَ مَرَرْتُ بِاَخٍ.

وَ کَذَا الْبَوَاقِیْ

پھر "الی غیر یاء المتکلم "یعنی مضاف بھی یاءِ متکلم کے علاوہ کی طرف ہوں کی قید لگا کر یاءِ متکلم کی طرف مضاف ہو کو نکال دیا، اسلئے کہ اگر یہ اسماء یاء متکلم کی طرف مضاف ہوں، تو انکا اعراب تقدیری ہوگا، جیسے "جاء اخِی و رأیتُ اخی و مررتُ بِاَخی "الغرض اسماء ستہ کا یہ اعراب جو مصنفؒ نے بیان کیا ہے، اسوقت ہوگا، جبکہ یہ شرطیں پائی جائیں، یعنی مکبرہ، موحدہ اور یاء متکلم کے علاوہ کسی اور کی طرف مضاف ہو، جیسے " جاء اخوک و رأیت اخاک و مررت باخیک " یعنی حالت رفعی میں واؤ اور حالت نصبی میں الف اور حالت جری میں یاء۔

مصنفؒ ایک مثال بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں "و کذا البواقی " یعنی باقی تمام مثالیں اسی طرح ہیں، مثلا حالت رفعی میں "جاء اخُوکَ و ابُوکَ و هنوکَ وحموکِ و فُوکَ و ذومالِ" اور حالت نصبی میں " رأیت اخاکَ و اباکَ و هناکَ و حماکِ و فاکَ و ذامالِ "اور حالت جری میں مررت باخیکَ و ابیکَ و هنیکَ وحمیکِ و فیکَ و ذی مالِ۔

یاد رہے کہ مصنفؒ نے ذو کی اضافت اسم ظاہر کی طرف اسلئے کی کہ ذو ہمیشہ اسم جنس کی طرف مضاف ہوتا ہے، اسلئے اضافت ضمیر کی طرف کرنا جائز نہیں، اور جن مثالوں میں ذو کی اضافت ضمیر کی طرف کی گئی وہ شاذ ہے۔

﴿ اسماء ستہ کا اعراب اعراب بالحرف کیوں ؟ ﴾

اسماء ستہ کا یہ اعراب جو مصنفؒ نے بیان کیا ہے، اس پر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اسماء ستہ تو مفرد ہیں اور مفرد کے لئے اصل یہ ہے کہ اعراب بالحرکت ہو، پھر بھی اعراب بالحرف کیوں دیتے ہیں؟

اسکا جواب یہ ہے، کہ نحویین مفرد اور تثنیہ وجمع میں سے وحشت اور نفرت کو دور کرنا چاہتے ہیں اسلئے کہ اگر تمام مفردات کا اعراب، اعراب بالحرکت ہوتا، اور تثنیہ وجمع کا اعراب بالحرف ہوتا، تو مفردات اور تثنیہ وجمع میں وحشت اور اجنبیت محسوس ہوتی، حالانکہ مفردات اور تثنیہ وجمع میں اجنبیت نہیں، بلکہ تثنیہ اور جمع تو مفردات ہی سے بنتے ہیں، تو نحویین نے بعض مفردات کا اعراب بالحرف کر دیا، تاکہ مفردات، تثنیہ اور جمع میں ایک طرح کی مناسبت اور مشابہت پیدا ہو جائے۔

اس پر سوال یہ ہوتا ہے کہ اگر مفردات اور تثنیہ وجمع میں مناسبت اور مشابہت پیدا کرنی تھی، تو کیا

☆☆☆☆☆☆☆☆

نحویوں کو یہ چھ ہی اسماء ملے، انکے علاوہ دوسرے مفردات کا اعراب بالحرف کیوں نہیں کیا؟

اسکا جواب یہ ہے، کہ نحویوں نے ان چھ اسماء کا اعراب بالحرف اسلئے اختیار کیا، کہ انکی تثنیہ اور جمع کے ساتھ لفظاً اور معنیً مشابہت پائی جاتی ہے کہ جس طرح تثنیہ اور جمع کے اخیر میں اعراب بالحرف کی صلاحیت ہے، اسی طرح ان اسماء ستہ کے اخیر میں بھی حرف علت ہونے کی وجہ سے اعراب بالحرف کو قبول کرنے کی صلاحیت ہے۔

اور معنیً مشابہت یہ ہے، کہ جس طرح تثنیہ اور جمع تعدد پر دلالت کرتے ہیں، اسی طرح یہ اسماء ستہ بھی تعدد پر دلالت کرتے ہیں، جیسے "اخ" دلالت کرتا ہے "اَخٌ آخَرُ" پر "ابٌ" دلالت کرتا ہے "ابنٌ" پر "حمٌ" دلالت کرتا ہے "عورت کی شرم گاہ پر، "فم اور ھنٌ" دلالت کرتے ہیں "صاحب فم" اور صاحب ھن پر اور "ذو" جو صاحبٌ کے معنی میں ہے، وہ خبر دیتا ہے اپنے مصاحب کی۔

اس پر اعتراض ہوتا ہے، کہ اسماء ستہ کی مشابہت جب تثنیہ اور جمع کے ساتھ پائی جاتی ہے تو واجب ہے، کہ ان کا اعراب تثنیہ کی طرح الف اور یاء کے ساتھ ہو یا جمع کی طرح واؤ اور یاء کے ساتھ ہو، اسلئے کہ اگر ان اسماء ستہ کا اعراب تثنیہ اور جمع کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے ہے، تو یہ اسماء ستہ فروع ہوئے اور تثنیہ اور جمع اصل ہوئے تو آپنے فرع یعنی اسماء ستہ کو تینوں حالتوں میں تینوں اعراب دئے، اور اصل یعنی تثنیہ اور جمع کو تین حالتوں میں دو اعراب دئے، تو اس سے اصل پر فرع کی زیادتی لازم آتی ہے؟

اسکا جواب یہ ہے، کہ ایسا ہی ہونا چاہئے تھا، مگر اسماء ستہ چونکہ ذو جہتین ہیں، یہ بظاہر اور حقیقت میں مفرد ہیں، اور تثنیہ و جمع کے مشابہ ہیں، تو دونوں جہتوں کی رعایت کر دی گئی، مفرد کا لحاظ کرتے ہوئے تینوں حالتوں میں تینوں اعراب دئے، اور تثنیہ و جمع کا لحاظ کرتے ہوئے اعراب بالحرف دیا اسلئے کہ تثنیہ اور جمع کا اعراب بالحرف ہے۔

﴿ یہ اسماء چھ کیوں ؟ ﴾

اسماء ستہ پر ایک اعتراض یہ بھی ہوتا ہے، کہ یہ اسماء چھ ہی کیوں؟ نہ کم نہ زیادہ حالانکہ جس طرح ان چھ اسماء کے اخیر میں حرف علت ہونے کی وجہ سے اعراب بالحرف کی صلاحیت ہے، اسی طرح اور بھی بہت سارے اسماء ہیں، جنکے اخیر میں حرف علت ہوتی ہے، جیسے "یدٌ" اصل میں یَدَوٌ ہے اور "دمٌ" اصل میں دموٌ ہے؟

اسکا جواب یہ ہے کہ چھ اسماء کی تعیین اسلئے کی تا کہ تثنیہ اور جمع کے اعراب کے مقابل ہو جائے اسلئے کہ

☆☆☆☆☆☆☆

تثنیہ کے اعراب کی تین حالتیں ہیں، اور جمع کی بھی تین حالتیں، تو ہر حالت کے مقابلہ میں ایک اسم کو اختیار کیا ہے کہ چھ حالتوں کے مقابلہ میں چھ اسماء ہو گئے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ آپ نے یدٌ اور دمٌ کو لے کر اعتراض کیا ہے، کہ اسماء ستہ کی طرح انکے اخیر میں بھی حرف علت ہونے کی وجہ سے اعراب بالحرف کی صلاحیت ہے، یہ اعتراض ہی صحیح نہیں اسلئے کہ ید اور دم محذوفۃ الاعجاز ہیں، اہل عرب سے یہ سنا ہی نہیں گیا کہ حروف محذوفہ کو اعراب کے وقت لوٹاتے ہوں، بلکہ وہ ایسے محذوف ہیں کہ نسیا منسیا ہو گئے ہیں کہ ان پر اعراب بھی عین کلمہ پر ہی آتا ہے۔

ان چھ اسماء کے اعراب پر ایک اعتراض یہ بھی ہوتا ہے، کہ مصنفؒ نے جو اعراب بیان کیا ہے، اسکی دو صورتیں، یا تو جائز ہوگا یا واجب ہوگا، اگر کہیں کہ واجب ہے تو یہ صحیح نہیں، اسلئے کہ ذو کے علاوہ پانچ اسماء کا اعراب جائز ہے واجب نہیں، اسلئے کہ انکا اعراب کبھی اعراب بالحرکت ہوتا ہے، جیسے "جاء ابُک ورأیت ابَک ومررت بأبِک" اور کہیں کہ یہ اعراب جائز ہے تو یہ بھی صحیح نہیں، اسلئے کہ ذو کا اعراب بالحرف واجب ہے؟

اسکا جواب یہ ہے، کہ ان اسماء میں اعراب بالحرف کی صلاحیت ہے، یعنی واؤ، الف اور یاء کے ساتھ اعراب کا آنا صحیح ہے، اور صلاحیت کا لفظ وجوب اور جواز دونوں کو شامل ہے، تو مطلب یہ ہوا، کہ بعض اسماء میں اس اعراب کی وجوبی صلاحیت ہے، جیسے ذو میں اور بعض اسماء میں اس اعراب کی جوازی صلاحیت ہے، جیسے ذو کے علاوہ میں۔

﴿اسماء ستہ کی تحقیق﴾

یاد رہے، کہ اسماء ستہ میں جو چھ اسماء بیان کئے جاتے ہیں، ان میں سے چار تو ناقصات [1] واوی ہیں اور وہ یہ ہیں "اخ ، اب ، هن اور حم "انکی اصل "اَخوٌ ، اَبَوٌ، هَنَوٌ اور حَمَوٌ "ہے، اور حمٌ میں بعض حضرات کا کہنا ہے، کہ لام کلمہ یاء ہے یعنی حَـمَـیٌ لیکن صحیح یہ ہے، کہ لام کلمہ واؤ ہے، اسلئے کہ اسکا تثنیہ حَمَوَانِ آتا ہے، اگر لام کلمہ یاء ہوتو تثنیہ حَمَیَانِ آتا۔

اور "فوک" اجوف [2] واوی ہے، اور اسکا لام کلمہ هاء ہے، اس کی اصل "فَوْہٌ" ہے، جس پر اسکی

☆(۱) ناقص واوی وہ کلمہ ہے، جسکا لام کلمہ حرف علت واؤ ہو، اور اگر یاء ہو، تو اسکو ناقص یائی کہتے ہیں ۱۲۔

☆(۲) جس کلمہ کا عین کلمہ حرف علت ہو، اسکو اجوف کہتے ہیں، اگر عین کلمہ حرف علت واو ہو، تو اجوف واوی اور یاء ہو تو اجوف یائی ۱۲۔



☆☆☆☆☆☆☆☆

جمع دلالت کرتی ہے اسلئے کہ اسکی جمع "اَفوَاہٌ" آتی ہے، جیسے "ثوب" کی جمع "اثواب" پھر ھاء کو حذف کردیا۔

جب مقطوع عن الاضافت ہو، تو خلاف قیاس واو کو میم سے بدل دیتے ہیں اور "فَمٌ" کہتے ہیں اور جب یاءِ متکلم کے علاوہ کسی اور کی طرف مضاف ہو، تو حرف علت کے ساتھ مستعمل ہوتا ہے، جیسے فُوکَ، فَاکَ اور فِیکَ.

بعض مرتبہ اضافت کے وقت میم کے ساتھ بھی استعمال ہوتا ہے، اس صورت میں اعراب بالحرکت ہوگا، جیسے هذا فَمُکَ و رأیتُ فَمَکَ و القیْتُ الٰی فَمِکَ.

اور "ذوٌ" لفیفِ مقرون ہے، اسلئے کہ اسکی اصل "ذَوَوٌ" ہے، لفیف ÷ وہ کلمہ ہے جسکے حروف اصلیہ میں دو حرف علت ہوں، اگر دونوں الگ الگ ہو، یعنی فاء اور لام پر ہو تو اسکو لفیف مفروق اور اگر دونوں ایک ساتھ ہو، یعنی عین اور لام کلمہ حرف علت ہو، تو لفیف مقرون کہتے ہیں۔

یاد رہے، کہ یہاں پر "ذو" سے مراد وہ "ذو" ہے، جو صَاحِبٌ کے معنی میں ہو، ورنہ وہ "ذو" جو قبیلۂ بنی طیٔ کی زبان میں "الــــذی" اسم موصول کے معنی میں ہوتا ہے، وہ مبنی ہے، چنانچہ اس پر اعراب ہر حالت میں ایک ہی رہیگا، جیسے جاء نی ذوقام ورأیت ذوقام ومررت بذو قام.

سوال یہ ہوتا ہے کہ کلام عرب میں کوئی بھی اسم جسکے اخیر میں واوٴ ماقبل مضموم ہو اسکا تو وجود ہی نہیں تو اسماء ستہ کا وجود کیسے ہوا؟

اسکا جواب یہ ہے، کہ یقیناً یہ قاعدۂ کلیہ تو ہے کہ کلام عرب میں کسی بھی اسم کے اخیر میں واو ماقبل مضموم نہیں ہوتا، لیکن یہ قاعدہ تین شرطوں کے ساتھ ہے۔

پہلی شرط یہ ہے کہ واو بمنزلۂ اعراب نہ ہو، اس شرط سے اسماء ستہ نکل گئے اسلئے کہ انکے اخیر میں واو بمنزلۂ اعراب کے ہے۔

دوسری شرط یہ ہے، کہ وہ اسم مبنی کے اخیر میں نہ ہو، اس شرط سے "ھـو" ضمیر کا واوٴ نکل گیا اسلئے کہ وہ مبنی کے اخیر میں ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ وہ واوٴ مدغم اور مدغم فیہ نہ ہو، اس شرط سے مَــدْعُــوٌّ کا واوٴ نکل گیا کہ اسکی اصل مدعُوْوٌ ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

﴿اسماء ستہ کا وزن﴾

یاد رہے، کہ اسماء ستہ کے وزن کے متعلق بصریوں کا مذہب یہ ہے، کہ ان کا وزن فَعَلٌ (بفتح الفاء و العین) ہے، جیسے اَبَوٌ ، اَخَوٌ، ھَنَوٌ ، حَمَوٌ اور ذَوَوٌ البتہ فَوْہٌ کا وزن فَعْلٌ (بفتح الفاء وسکون العین) ہے۔

امام فراء کا مذہب یہ ہے کہ ان اسماء کا وزن فَعْلٌ بفتح الفاء وسکون العین) ہے جیسے اَبْوٌ ، اَخْوٌ ، ھَنْوٌ ، حَمْوٌ، ذَوْوٌ البتہ فُوْہٌ کا وزن فُعْلٌ (بضم الفاء وسکون العین) ہے۔

﴿اسماء ستہ کے اعراب کے متعلق مذاہب﴾

یاد رہے، کہ اسماء ستہ پر حقیقت میں اعراب کیا ہے؟ اس بارے میں نحویوں کے مختلف مذاہب اور مختلف اقوال ہیں۔

﴿پہلا مذہب﴾

بعض نحویوں کا یہ مذہب ہے جو مشہور ہے، کہ یہ حروف بذات خود اعراب ہیں، جو حرکات کے قائم مقام ہیں۔

بصریوں میں سے امام قطرب المتوفی ۲۶۶ھ اور الزَّیَّادِیُ المتوفی ۲۴۹ھ اور الزَّجَّاجِیُ المتوفی ۳۳۹ھ اور کوفیوں میں سے امام ہشام المتوفی ۲۰۹ھ کا یہی مذہب ہے۔

﴿دوسرا مذہب﴾

امام سیبویہ، علامہ فارسی اور جمہور بصریوں کا مذہب یہ ہے کہ یہ اسماء معرب ہیں، حرکات مقدرہ فی الحروف کے ساتھ اور ان اسماء میں اخیر سے ماقبل والا حرف، حرکت کے اعتبار سے آخری حرف کے تابع ہو جائیگا۔

جیسے آپ کہیں "قَامَ اَبُوْکَ "، تو اصل میں اَبَوُکَ ہے، پھر باء کی حرکت واؤ کی حرکت کے تابع ہوگئی تو اَبُوُکَ ہوگیا، اب واؤ پر ضمہ دشوار ہونے کی وجہ سے حذف کر دیا گیا تو اَبُوْکَ ہوگیا۔

اسی طرح جب آپ کہیں " رَأَیْتُ اَبَاکَ"، تو اصل میں اَبَوَکَ ہے، واؤ متحرک ماقبل مفتوح ہونے کی وجہ سے واؤ کو الف سے بدل دیا اَبَاکَ ہوگیا۔

اسی طرح جب آپ کہیں "مَرَرْتُ بِاَبِیْکَ"، تو اصل میں اَبَوِکَ ہے، پھر باء کی حرکت واؤ کی

☆☆☆☆☆☆☆

حرکت کے تابع ہوگئی تو أَبِـوِکَ ہوگیا،اب واؤ پر کسرہ دشوار ہونے کی وجہ سے کسرہ کو حذف کردیا أَبِـوْکَ ہوا،اب واؤ ساکن ماقبل مکسور ہونے کی وجہ سے واؤ کو یاء سے بدلدیا تو أَبِیْکَ ہوگیا۔

متأخرین میں سے ابن مالکؒ اور ابوحیانؒ اور ابن ہشامؒ وغیرہم نے اسی مذہب کو صحیح قرار دیا ہے۔

﴿تیسرا مذہب﴾

امام ابوعثمان مازنی المتوفی ۲۴۹ھ اور امام الزَّجَّاج المتوفی ۳۱۱ھ کا مذہب یہ ہے، کہ اسماء ستہ معرب ہیں،حرکات کے ساتھ اور حالت رفعی میں واؤ ضمہ کو کھینچنے سے پیدا ہوا ہے،اور حالت نصبی میں الف فتحہ کو کھینچنے سے پیدا ہوا ہے اور حالت جری میں یاء کسرہ کو کھینچنے سے پیدا ہوا ہے۔

لیکن یہ مذہب صحیح نہیں،اسلئے کہ اشباع یعنی حرکت کو کھینچ کر حرف مدہ کو پیدا کرنا یہ ضرورت شعری کی وجہ سے ہوتا ہے اور ان اسماء میں اشباع کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

﴿چوتھا مذہب﴾

امام رِبْعِی کا مذہب یہ ہے، کہ یہ اسماء ستہ ان حرکات کے ساتھ معرب ہیں جو حروف علت سے انکے ماقبل کی طرف منقول ہیں تو انکے نزدیک حالت رفعی میں أَبُــوُکَ ہے تو واؤ کے ضمہ کو باء کی طرف منتقل کردیا اَبُوْکَ ہوگیا،اور حالت جری میں اَبِوِکَ ہے تو واؤ کے کسرہ کو باء کی طرف منتقل کرکے واؤ کو یاء سے بدل دیا اَبِیْکَ ہوگیا اور حالت نصبی میں اَبَـوَکَ ہے واؤ کے فتحہ کو باء کی طرف منتقل کردیا اور واؤ ماقبل مفتوح ہونے کی وجہ سے واؤ کو الف سے بدلدیا اَبَاکَ ہوگیا۔

﴿پانچواں مذہب﴾

امام کسائی اور امام فراء کا مذہب یہ ہے کہ اسماء ستہ ان حرکات کے ساتھ معرب ہیں، جو حروف کے ماقبل ہیں اور ان حروف کے ساتھ بھی معرب ہیں، جیسے حالت رفعی میں اَبُــــوْکَ واؤ اور واؤ ماقبل مضموم دونوں کے ساتھ معرب ہے اور حالت نصبی میں اَبَـاکَ الف اور الف ماقبل مفتوح دونوں کے ساتھ معرب ہے اور حالت جری میں اَبِیکَ یاء اور یاء ماقبل مکسور دونوں کے ساتھ معرب ہے۔

﴿چھٹا مذہب﴾

چھٹا مذہب یہ ہے، کہ یہ اسماء معرب ہیں ان حرکات کے ساتھ جو حروف سے پہلے ہیں اور یہ حرکتیں

☆☆☆☆☆☆☆☆

منقول نہیں، بلکہ وہ تینوں حرکتیں اضافت سے پہلے بھی تھی، چنانچہ حالت رفعی میں واؤ (ماقبل ضمہ ہونے کی وجہ سے) باقی رہتا ہے اور حالت نصبی میں واؤ (ماقبل مفتوح ہونے کی وجہ سے) الف سے بدل جاتا ہے اور حالت جری میں واؤ (ماقبل مکسور ہونے کی وجہ سے) یاء سے بدلجاتا ہے، امام اَعْلم المتوفی ۴۷۶ھ اور ابن ابی العافیہ المتوفی ۵۸۳ھ کا یہی مذہب ہے۔

﴿ساتواں مذہب﴾

ساتواں مذہب یہ ہے کہ فُوْکَ اور ذُوْ یہ دونوں معرب ہیں حرکات مقدرہ فی الحروف کے ساتھ اور "اَبُوْکَ اور اَخُوْکَ اور حَمُوْکِ اور هَنُوْکَ" یہ چاروں معرب ہیں، حروف کے ساتھ علامہ سہیلی المتوفی ۵۸۱ھ اور علامہ الزُّنْدِیْ دونوں کا مذہب یہی ہے۔

﴿آٹھواں مذہب﴾

امام اخفش کا مذہب یہ ہے، کہ اسماء ستہ پر حروف، اعراب کے لئے زائد کئے گئے ہیں، جیسا کہ حرکتوں کو زائد کیا جاتا ہے۔

یہ مذہب انتہائی کمزور ہے، اسلئے کہ اس صورت میں "فُوْکَ اور ذُوْمَالٍ" میں واؤ کو زائد مانیں تو اسم معرب میں ایک ہی حرف باقی رہتا ہے اور یہ صحیح نہیں۔

﴿نواں مذہب﴾

علامہ جَرْمی کا مذہب یہ ہے کہ ان اسماء ستہ کا اعراب حرکتی ضمہ، فتحہ اور کسرہ ہے اور جو حرف بدلتا ہے وہ لام یا عین کلمہ ہے جو ماقبل کی حرکت کے تابع ہے۔

﴿دسواں مذہب﴾

دسواں مذہب یہ ہے، کہ اسماء ستہ حالت رفعی میں نقل کے ساتھ معرب ہیں اور حالت نصبی میں بدل کے ساتھ معرب ہیں اور حالت جری میں نقل اور بدل دونوں کے ساتھ معرب ہیں۔

چنانچہ "جَاءَ أَخُوْکَ" اصل میں "جَاءَ أَخْوُکَ" ہے تو واؤ کی حرکت کو خاء کی طرف منتقل کردیا ہے اور "رَأَیْتُ اَخَاکَ" اصل میں "اَخْوَکَ" ہے، تو واؤ کو الف سے بدلدیا اور "مَرَرْتُ بِاَخِیْکَ" اصل میں "بِأَخْوِکَ" ہے، اور واؤ کے کسرہ کو خاء کی طرف منتقل کردیا پھر واؤ ساکن ماقبل مکسور کی وجہ سے واؤ کو

☆☆☆☆☆☆☆☆

یاء سے بدل دیا۔

﴿اسماء ستہ میں مختلف لغتیں﴾

یاد رہے، کہ ان چھ اسماء کا اعراب جبکہ مکبرہ موحدہ یاء متکلم کے علاوہ کی طرف مضاف ہوں، تو وہی ہوتا ہے جسکو مصنفؒ نے بیان کیا۔

لیکن بعض اسماء میں بعض لغتیں مشہور ہیں چنانچہ "ابٌ ، اخٌ اور حــمٌ ان تینوں میں اعراب کے اعتبار سے تین لغتیں ہیں۔

پہلی لغت جو سب سے زیادہ مشہور ہے وہ ہے جسکو اول بیان کی کہ حالت رفعی میں واؤ ماقبل مضموم، حالت نصبی میں الف ماقبل مفتوح اور حالت جری میں یا ماقبل مکسور۔

دوسری لغت تینوں حالتوں میں مطلقا الف کے ساتھ، جیسے شاعر کا شعر:

إنَّ أبَاهَا و أبَا أبَاهَا ÷ قَدْ بَلَغَا فِيْ الْمَجْدِ غَايَتَاهَا

اس شعر میں أبا أباها میں ابا ھا حالت جری میں بھی الف کے ساتھ پڑھا گیا ہے (ترجمہ:- بیشک اس عورت کا باپ اور اسکے باپ کے باپ یعنی دادا دونوں شرافت اور بزرگی کی انتہاء کو پہنچے ہوئے ہیں۔

تیسری لغت یہ ہے، کہ واؤ، الف اور یاء کو حذف کر دیا جائے اور اعراب بالحرکت الظاہرہ ہو، اَبٌ میں باء پر اَخٌ میں خاء پر حَمٌ میں میم پر جیسے شاعر کا شعر:

بِأبِهٖ اقْتَدٰى عَدِيٌّ فِيْ الْكَرَمِ ÷ وَ مَنْ يُشَابِهُ اَبَهُ فَمَا ظَلَمْ

اس شعر میں ابٌ کو حالت جری اور نصبی میں حرکت ظاہرہ کے ساتھ پڑھا ہے، لیکن یہ تیسری لغت شاذ اور نادر ہے (ترجمہ:- عدی نے سخاوت میں اپنے باپ کی اقتداء اور پیروی کی ہے اور جو اسکے باپ کی مشابہت اختیار کرے وہ ظلم نہیں کرتا)۔

اور ھَــنٌ میں دو لغتیں ہیں پہلی لغت نقص کے ساتھ، یعنی آخری حرف کو حذف کر کے نون پر اعراب بالحرکت الظاہرہ ہو جیسے " ھٰذا ھنٌ زيدٍ و رأيتُ ھَنَ زيدٍ و مرَرْتُ بِھَنِ زيدٍ"۔

اور دوسری لغت اتمام کے ساتھ یعنی تینوں حالتوں میں اعراب بالحرف، جیسے ھذا ھَنُوْ زيدٍ و رأيتُ ھَنَا زيدٍ و مرَرْتُ بھَنِيْ زيدٍ۔

الخَامِسُ أنْ يَكُوْنَ الرَّفْعُ بِالْأَلِفِ وَ النَّصْبُ وَ الْجَرُّ بِالْيَاءِ الْمَفْتُوْحِ مَا قَبْلَهَا ، وَ يُخْتَصُّ بِالْمُثَنّٰى، وَ كِلاَ مُضَافًا اِلٰى مُضْمَرٍ.

﴿اعراب کی پانچویں قسم﴾

آگے مصنفؒ اعراب کی پانچوی قسم کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "الخَامِسُ اَن يَكونَ الرفعُ بالالفِ والنصبُ والجرُّ بالياءِ المفتوحِ ماقبلَها" یعنی اعراب کی پانچوی قسم، مرفوع ہوگی الف کے ساتھ، اور منصوب اور مجرور ہوگی یاء ساکن ماقبل مفتوح کے ساتھ۔

"و يُختصُّ بِالمثنّٰى" یعنی اعراب کی پانچوی قسم، خاص ہے اسم متمکن کے ساتویں قسم تثنیہ کے ساتھ اور تثنیہ، وہ اسم ہے، جسکے مفرد کے اخیر میں الف اورنون مکسور ہو، یا یاء ماقبل مفتوح اورنون مکسور ہو چاہے وہ مذکر ہو، جیسے "رَجُلاَنِ "یا مؤنث ہو جیسے "اِمْـرَأَتَـانِ " چاہے وہ ذی عقل ہو جیسے "رَجُلاَنِ" یا غیر ذی عقل ہو، جیسے قَلَمَانِ۔

یادرہے، کہ مثنٰی سے مراد وہ اسم ہے، جسکا مفرد ہو اور مفرد کے اخیر میں الف اور نون کو لاحق کیا گیا ہو، اسی لئے کِلاَ اور اِثْنَانِ تثنیہ نہیں، اسلئے کہ کِلاَ کا واحد کِلٌ اور اثنان کا واحد اِثْنٌ نہیں آتا۔

﴿تثنیہ کا اعراب تینوں حالتوں میں الف کے ساتھ﴾

یادرہے، کہ تثنیہ کا جو اعراب اوپر بیان کیا ہے وہ مشہور ہے اور کبھی تثنیہ تینوں حالتوں میں الف کے ساتھ بھی استعمال ہوتا ہے جیسے "اِنَّ هــذَانِ لسَـاحِـرَانِ" اسی طرح نبی ﷺ کا فرمان "لاوِتْــرَانِ فِـي لَيْلَةٍ" اسی طرح شاعر کا شعر:

إنَّ أبَاهَا وأبَا أبَاهَا ÷ قَدْ بَلَغَا فِيْ الْمَجْدِ غَايَتَاهَا

ان تینوں مثالوں میں ھذان (اِنَّ کا اسم ہونے کی وجہ سے) اور وِتْرَان (لانفی جنس کا اسم ہونے کی وجہ سے) اور غایتان (مفعول بہ ہونے کی وجہ سے) حالت نصبی میں الف کے ساتھ ہیں۔

اسی طرح آپ ﷺ کے فرمان "مَنْ اَحَبَّ كَرِيْمَتَاه لَمْ يكْتُبْ بَيْنَ العَصْرِ و العِشَاءِ" میں کریمتاہ تثنیہ ہے، جو مفعول ہونے کی وجہ سے حالت نصبی میں یاء کے ساتھ ہونا چاہئے، پھر بھی الف کے ساتھ ہے۔

لیکن اس قسم کی مثالوں کے متعلق ہم نے اوپر لکھ دیا ہے کہ یہ قلیل الوقوع ہے اور اہل عرب کبھی کبھی خلاف قیاس بھی استعمال کرتے ہیں۔

آگے مصنفؒ المثنی پر عطف کرتے ہوئے فرماتے ہیں "وکلا مضافًا الی مُضمرٍ" یعنی اعراب



☆☆☆☆☆☆☆☆

کی یہ پانچویں قسم خاص ہے، اسم متمکن کی آٹھویں قسم کلا اور کلتا کے ساتھ جبکہ یہ دونوں ضمیر کی طرف مضاف ہوں۔

﴿کِلاَ اور کِلْتَا کے دو اعراب﴾

مصنفؒ فرماتے ہیں، کہ کِلاَ اور کِلْتَا کا یہ اعراب اسوقت ہوگا جبکہ وہ [۱] ضمیر کی طرف مضاف ہو، اسلئے کہ اگر یہ دونوں اسم ظاہر کی طرف مضاف ہو، تو اس صورت میں انکا اعراب اعراب بالحرکت تقدیری ہوگا۔

تو گویا کلا و کلتا کے دو اعراب [۲] ہوگئے اسلئے کہ کلا ذو جہتین ہے، صورۃً مفرد اور معنیً تثنیہ ہے، صورۃ کا تقاضہ یہ ہے کہ اعراب بالحرکت ہو اور معنی کا تقاضہ یہ ہے، کہ اعراب بالحرف ہو۔

تو نحویوں نے دونوں جہتوں کی رعایت کی، اور ان پر دونوں طرح کا اعراب دیدیا کہ اگر کِلاَ اور کِلْتَا کی اضافت اسم ظاہر کی طرف ہو، تو افراد کے جانب کی رعایت کی اور اعراب بالحرکت دیا اسلئے کہ اسم ظاہر اصل ہے تو الاصل للاصل کے پیش نظر اعراب بالحرکت تقدیری دیدیا۔

اور جب کِلاَ و کِلْتَا ضمیر کی طرف مضاف ہوں تو معنی کی جانب کی رعایت کی اور اعراب بالحرف دیا اسلئے کہ معنی لفظ کے مقابلہ میں فرع ہے اور اعراب بالحرف بھی اعراب بالحرکت کے مقابلہ میں فرع ہے اور مضاف الی الضمیر ہونا مضاف الی الظاہر کے مقابلہ میں فرع ہے، تو الفرع للفرع کے پیش نظر اعراب بالحرف دیا۔

﴿کِلا و کِلْتَا واحد ہے یا تثنیہ﴾

یاد رہے، کہ کلا و کلتا بصریوں کے نزدیک مفرد ہیں تثنیہ نہیں، اور کوفیوں کا مذہب یہ ہے کہ کلا و کلتا کے اخیر میں الفِ تثنیہ ہے، اصل میں کِلاَنِ اور کِلْتَانِ تھا، چونکہ یہ دونوں لازم الاضافت ہیں اور اضافت کی وجہ سے ہمیشہ نون کو حذف کر دیا جاتا ہے اسلئے نون کو حذف کر دیا۔

ان دونوں کا واحد کِلٌّ اور کِلْتٌ ہے، جو واحد میں احاطے کا فائدہ دیتے ہیں بات تو بصریوں کی

☆(۱) ایک بات یاد رہے، کہ کِلاَ اور کِلْتَا ہمیشہ معارف ہی کی طرف مضاف ہوتے ہیں، اسلئے کہ ان دونوں کو تاکید کیلئے وضع کیا گیا ہے، اور تاکید معنوی معارف ہی میں ہوتی ہے، اور مضاف الیہ کا تثنیہ ہونا واجب ہے چاہے لفظاً ہو جیسے "کِلاَ الرَّجُلینِ و کلتا المرأتینِ" یا معنیً ہو جیسے "کِلاَنَا اور کِلْتَانَا ۱۲۔

☆(۱) مشہور لغت یہی ہے بعض اہل عرب دونوں حالتوں میں اعراب بالحرف دیتے ہیں، امام فراء نے اس لغت کو قبیلۂ کنانہ کی طرف منسوب کیا ہے، اور بعض اہل عرب دونوں حالتوں میں اعراب بالحرکت تقدیری دیتے ہیں ۱۲

وَ اِثْنَانِ وَاِثْنَتَانِ

مضبوط ہے، کہ یہ دونوں مفرد ہیں تثنیہ نہیں اسلئے کہ اگر کلا و کلتا حقیقت میں تثنیہ ہوتے، تو ان کی طرف واحد کی ضمیر کا لوٹنا جائز نہ ہونا چاہیے، حالانکہ انکی طرف واحد کی ضمیر لوٹتی ہے، جیسے کہ "کِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ اُكُلَهَا" میں کلتا کی جانب واحد کی ضمیر کا لوٹنا دلیل ہے اس بات کی کہ مفرد ہے تثنیہ نہیں، نیز ان دونوں کا واحد نہیں لایا جاتا، معلوم ہوا کہ وہ حقیقت میں واحد اور مفرد ہی ہیں تثنیہ نہیں۔

اب بصریوں کے مذہب پر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اگر یہ دونوں واحد اور مفرد ہیں تو پھر انکو واحد کا اعراب دینا چاہیے تثنیہ کا اعراب کیوں دیتے ہیں ؟

اسکا جواب یہ ہے کہ کلا و کلتا کو تثنیہ کا جو اعراب دیا جاتا ہے، وہ محض تثنیہ کے ساتھ لفظا اور معنی مشابہت کی وجہ سے ہے، لفظا مشابہت تو اس طرح کہ تثنیہ کے اخیر میں جس طرح الف ہوتا ہے اسی طرح کلا کے اخیر میں بھی الف ہوتا ہے جو الگ بالکل نہیں ہوتا اور معنی مشابہت اس طرح کہ کلا تثنیہ کے معنی میں ہوتا ہے۔

﴿کلا کا الف، واؤ یا یاء سے بدل کر آیا ھے﴾

پھر بصریوں میں اختلاف ہے، کہ کلا کا الف کس سے بدل کر آیا ہے، جمہور بصریوں کا کہنا ہے، کہ کلا کا الف واؤ سے بدلکر آیا ہے، اصل میں کِلْوٌ بروزن فِعْلٌ ہے اور بعض حضرات کا کہنا ہے کہ کلا کا الف یاء سے بدلکر آیا ہے، اصل میں کِلْیٌ ہے۔

اور کِلْتَا بروزن فِعْلٰی جیسے ذِکْرٰی جسکا الف تانیث کیلئے ہے اور لام کلمہ تاء یا تو واؤ سے بدل کر آئی ہے، کہ اصل میں کِلْوٰی تھا، جیسا کہ ابن جنی کا کہنا ہے، یا تو لام کلمہ تاء، یاء سے بدل کر آئی ہے کہ اصل میں کِلْیٰ تھا جیسا کہ ابو علی کا کہنا ہے۔

آگے مصنفؒ المثنی پر عطف کرتے ہوئے فرماتے ہیں "واِثْنَانِ واِثْنَتَانِ" یعنی اعراب کی پانچویں قسم خاص ہے اسم متمکن کی نویں قسم اثنان اور اثنتان کے ساتھ اثنان تثنیہ مذکر کیلئے اور اثنتان تثنیہ مؤنث کیلئے ہے۔

اور اثنان و اثنتان یہ دونوں بھی حقیقت میں تثنیہ نہیں اسلئے کہ انکا واحد اِثْنٌ اور اِثْنَةٌ نہیں آتا، تو اثنان و اثنتان اور کلا و کلتا کو تثنیہ نہیں، بلکہ ملحق بتثنیہ کہا جاتا ہے یعنی اعراب کے اعتبار سے تثنیہ کے ساتھ لاحق ہیں۔

تَقُولُ جَاءَ نِی الرَّجُلَانِ كِلَاهُمَا وَ اِثْنَانِ وَ اِثْنَتَانِ وَ رَأَيْتُ الرَّجُلَيْنِ كِلَيْهِمَا وَ اِثْنَيْنِ وَ اِثْنَتَيْنِ وَ مَرَرْتُ بِالرَّجُلَيْنِ كِلَيْهِمَا وَ اِثْنَيْنِ وَ اِثْنَتَيْنِ، السَّادِسُ أَنْ يَكُوْنَ الرَّفْعُ بِالْوَاوِ الْمَضْمُوْمِ مَاقَبْلَهَا وَ النَّصَبُ وَالْجَرُّ بِالْيَاءِ الْمَكْسُوْرِ مَاقَبْلَهَا، وَ يُخْتَصُّ بِجَمْعِ الْمُذَكَّرِ السَّالِمِ نَحْوُ مُسْلِمُوْنَ، وَ اُوْلُوْ وَ عِشْرُوْنَ مَعَ أَخَوَاتِهَا تقولُ جَاءَ نِیْ مُسْلِمُوْنَ وَعِشْرُوْنَ وَ اُولُوْ مَالٍ وَ رَأَيْتُ مُسْلِمِيْنَ وَعِشْرِيْنَ وَ اُوْلِیْ مَالٍ وَ مَرَرْتُ بِمُسْلِمِيْنَ وَ عِشْرِيْنَ وَ اُوْلِیْ مَالٍ.

چنانچہ مصنفؒ مثال بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، تَقُولُ یعنی آپ کہیں گے جَاءَ نِی الرَّجُلَانِ كِلَاهُمَا وَ اِثْنَانِ وَ اِثْنَتَانِ وَ رَأَيْتُ الرَّجُلَيْنِ كِلَيْهِمَا وَ اِثْنَيْنِ وَ اِثْنَتَيْنِ وَ مَرَرْتُ بِالرَّجُلَيْنِ كِلَيْهِمَا وَ اِثْنَيْنِ وَ اِثْنَتَيْنِ۔

﴿اعراب کی چھٹی قسم﴾

آگے مصنفؒ اعراب کی چھٹی قسم کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "السادسُ انْ یکونَ الرفعُ بالواوِ المضمومِ ماقبلَها و النصبُ والجرُّ بالیاءِ المکسورِ ماقبلَها" یعنی اعراب کی چھٹی قسم مرفوع ہو، واؤ ماقبل مضموم کے ساتھ اور منصوب اور مجرور یاء ماقبل مکسور کے ساتھ "و یُختصُّ بجمعِ المذکرِ السالمِ" یعنی اعراب کی یہ چھٹی قسم، اسم متمکن کی دسویں قسم، جمع مذکر سالم کے ساتھ خاص ہے۔

یہاں پر جمع مذکر سالم سے مراد ہر وہ جمع ہے، جس کی جمع واؤ نون اور یاء نون کے ساتھ آتی ہو، مذکر ہی کی جمع مراد نہیں اس واسطے وہ اسماء بھی اس میں داخل ہو جائیں گے جو مؤنث ہیں، اور انکی جمع واؤ نون اور یاء نون کے ساتھ آتی ہے، جیسے "سِنَۃٌ" مؤنث کی جمع سنون اور "أرضٌ" مؤنث کی جمع ارضون کما سیجیئ۔

آگے مصنفؒ "جمعِ المذکرِ السالمِ" پر عطف کرتے ہوئے فرماتے ہیں "واُولُو وعِشرُونَ معَ اخواتِها" یعنی اعراب کی یہ چھٹی قسم خاص ہے، اسم متمکن کی گیارہویں قسم اولو اور بارہویں قسم عشرون اور اسکے اخوات کے ساتھ۔

اولو یہ ذو کی جمع عن غیر لفظہ ہے اور عشرون کے اخوات یہ ہیں ثلاثون ، اربعون، خمسون ، ستون ، ثمانون ، تسعون یہ تمام دہائیاں اسم جمع ہیں جمع نہیں، اسلئے کہ جمع وہ ہے جسکا مفرد من لفظہ ہو اور عشرون تا تسعون کا مفرد من لفظہ نہیں ہے۔

آگے مصنفؒ مثال بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، تقولُ جَاءَ نِیْ مُسْلِمُوْنَ وَعِشْرُوْنَ وَ اُلُوْ مَالٍ وَ رَأَيْتُ مُسْلِمِيْنَ وَعِشْرِيْنَ وَ اُوْلِیْ مَالٍ وَ مَرَرْتُ بِمُسْلِمِيْنَ وَ عِشْرِيْنَ وَ اُوْلِیْ مَالٍ.

☆☆☆☆☆☆☆☆☆

﴿جمع مذکر سالم کے دو ملحقات﴾

اوپر معلوم ہوا کہ اولو اور عشرون تا تسعون جمع نہیں، بلکہ اسم جمع ہیں اسلئے کہ انکا واحد نہیں اور اعراب کے اعتبار سے جمع مذکر سالم کے ساتھ ملحق ہیں۔

اس پر سوال یہ ہوتا ہے، کہ آپ کا یہ کہنا کہ اسکا واحد نہیں یہ صحیح نہیں، اسلئے کہ اولــــو کا واحد ذو آتا ہے، اور عِشْرُون کا واحد عَشَــرَۃٌ اور ثَلاثُونَ کا واحد ثَلاثَۃٌ آتا ہے پھر آپکا یہ کہنا کہ انکا مفرد نہ پائے جانے کی وجہ سے جمع نہیں یہ صحیح نہیں؟

اسکا جواب یہ ہے، کہ مفرد اور واحد سے مراد یہ ہے کہ اسکا واحد من لفظہ ہو اور اولو کا واحد اگر چہ ذو ہے لیکن واحد عن غیر لفظہ ہے اسلئے اسکا اعتبار نہیں کیا جائیگا۔

اسی طرح عِشرُونَ کا واحد عَشرۃٌ اور ثَلاثُونَ کا واحد ثلاثۃ کہنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ جمع وہ ہے جو مفرد کے تین افراد پر بولی جائے، جیسے مسلمون کا مطلب ہے مسلمٌ ومسلمٌ ومسلمٌ۔

اور یہ بات عشرون اور ثلاثون میں نہیں ہے اسلئے کہ اگر عشرون کا مفرد عشرۃ مانتے ہیں تو تین عدد نہیں رہتا، بلکہ تیس کا عدد ہو جاتا ہے اور ثلاثون کا مفرد اگر ثلاثۃ مانتے ہیں تو ثلاثون کا اطلاق نو عدد پر ہوتا ہے، معلوم ہوا کہ حقیقت میں یہ جمع نہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ جمع وہ ہے جو لاعلی التعیین تین اور تین سے زائد پر بولی جائے اور عشرون یہ خاص بیس کے عدد کے لئے ہے اور ثلاثون یہ خاص تیس کے عدد کیلئے ہے اسلئے یہ جمع نہیں ہے۔

﴿جمع مذکر سالم کے دیگر ملحقات﴾

اوپر ہمارے مصنفؒ نے جمع مذکر سالم کے دو ملحقات (اولو اور عشرون تا تسعون) کو بیان کیا ہے، انکے علاوہ جمع مذکر سالم کے ملحقات اور بھی ہیں جن میں جمع مذکر سالم کی شرط نہیں پائی جاتی لیکن اہل عرب سے سنا ہے، کہ وہ ان اسماء کو اعراب کے اعتبار سے جمع مذکر سالم کے ساتھ لاحق کرتے ہیں تو ان ملحقات کے متعلق سماع ہی پر اکتفاء کیا جائیگا ان پر قیاس نہیں کریں گے۔

ان ملحقات میں سے پہلا اسم باری تعالی کی صفات، جیسے اللہ تعالی کا فرمان "نَحنُ الوَارِثُونَ" اور "فقدَّرنَا فَنِعمَ القَادِرُونَ" اور "وإنّا لَمُوسِعُونَ" اور "فَنِعمَ المَاهِدُونَ" تو ان صفات باری پر قیاس

☆☆☆☆☆☆☆☆☆

کر کے "رَحِیمُونَ ،رَحمَانُون،حَکیمُونَ وغیرہ کی جمع نہیں لا سکتے۔

دوسرا اسم اَھلُون جمع ہے اَھلٌ کی اور اھل نہ تو مذکر ہے نہ مذکر کی صفت،اسکے باوجود اسکو اعراب کے اعتبار سے جمع مذکر سالم کے ساتھ لاحق کر دیا ہے،اسلئے کہ اسکو عاقل کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے،جیسے اللہ تعالی کا فرمان "شَغلَتنَا اَموَالُنا وَاَھلُونا "اور مَاتُطعِمُون اَھلِیکم.

تیسرا اسم اَرضُونَ جمع ہے ارضٌ کی جو مؤنث اسم جنس لا یعقل ہے جس میں واؤ نون کے ساتھ جمع لانے کی تمام شرطیں مفقود ہیں،اسکے باوجود اہل عرب سے سنا کہ اسکی جمع واؤنون کے ساتھ لاتے ہیں تو سماع ہی پر اکتفاء کیا جائیگا،اسپر قیاس کر کے دوسرے مؤنث اسم جنس کی جمع واؤنون کے ساتھ نہیں لا سکتے۔

ان ملحقات میں سے بَنُونَ اور اَبُونَ اور اَخونَ اور ھَنُونَ ان تمام الفاظ کی جمع واؤنون کے ساتھ شاذ ہے،اسلئے کہ یہ اسماء نہ تو مذکر کے اعلام ہیں نہ مشتقات اور ان تمام اسماء کی جمع واؤنون کے ساتھ سماعی ہے، تو سماع ہی پر اکتفاء کیا جائیگا ان پر قیاس کر کے حَمٌ کی جمع حَمُو نَ اور فَمٌ کی جمع فَمُونَ لانا صحیح نہیں۔

﴿جمع مذکر سالم کے اعراب کے متعلق نحویوں کے اقوال﴾

ایک بات یاد رہے،کہ جمع مذکر سالم حالت رفعی میں واؤ ماقبل مضموم،اور حالت نصبی اور جری میں یاء ساکن ماقبل مکسور،اور تثنیہ حالت رفعی میں الف اور حالت نصبی وجری میں یاء ساکن ماقبل مفتوح،تو تثنیہ اور جمع کی اعراب کے اعتبار سے تمام نحویوں کے نزدیک ظاہری صورت یہ ہی ہے،لیکن حقیقت میں اعراب کیا ہے، اس بارے میں نحویوں کے مختلف اقوال ہیں۔

امام قطرب اور امام زجاج اور امام زَجّاجی اور کوفیوں کا مذہب یہ ہے کہ،تثنیہ اور جمع کا اعراب حروف مذکورہ ہیں یعنی تثنیہ میں الف اور یاء ساکن ماقبل مفتوح،اور جمع میں واؤ ماقبل مضموم اور یاء ساکن ماقبل مکسور،ابن مالک کا بھی یہی مذہب ہے۔

دوسرا مذہب بعض نحویوں کا یہ ہے،کہ تثنیہ اور جمع کا اعراب ان حروف سے پہلے حرکات مقدرہ ہیں،مثلا زَیْدانِ ، زَیْدَیْنِ اور زَیْدُ ونَ ، زَیْدِینَ میں دال پر اعراب تقدیری ہے،امام اخفش کا ایک قول یہی ہے۔

امام اعلم اور علامہ سہیلی کا مذہب یہ ہے،کہ تثنیہ اور جمع کا اعراب الف،واؤ اور یاء میں حرکات مقدرہ ہیں،امام خلیل اور امام سیبویہ کی یہی رائے ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

امام اخفش اور امام مبرد کا مذہب یہ ہے، کہ تثنیہ اور جمع میں واؤ، الف اور یاء اعراب کے دلائل ہیں، یہ حروف اعراب نہیں۔

امام مازنی، علامہ جرمی اور ابن عصفور کا مذہب یہ ہے، کہ تثنیہ اور جمع میں حالت رفعی میں الف، اور واؤ کا باقی رہنا اعراب ہے اور حالت نصبی اور جری میں انکا یاء سے منقلب ہونا اعراب ہے۔

﴿تثنیہ اور جمع کو اعراب بالحرف کیوں دیا؟﴾

تثنیہ اور جمع کو اعراب بالحرف دینے کی ایک وجہ تو یہ ہے، کہ انکے اخیر میں حرف علت ہونے کی وجہ سے اعراب بالحرف کی صلاحیت ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے، کہ تثنیہ اور جمع فرع ہیں مفرد کی، اور اعراب بالحرف فرع ہے اعراب بالحرکت کی، تو الفروعُ للفروع کے پیش نظر اعراب بالحرف دیدیا۔

﴿تثنیہ اور جمع میں حالت نصبی، جری کے تابع کیوں ؟﴾

یادرہے کہ تثنیہ اور جمع دونوں میں حالت نصبی کو حالت جری کے تابع کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اعراب کل چھ ہیں (اعراب بالحرکت تین ،ضمہ، فتحہ اور کسرہ اور اعراب بالحرف تین واؤ ،الف اور یاء) اور اسم کی کل نو حالتیں ہیں (مفرد کی تین رفعی، نصبی اور جری اسی طرح تثنیہ اور جمع کی بھی تین تین حالتیں ہیں) تو اعراب چھ اور حالتیں نو ہیں۔

اب اعراب بالحرکت تو مفرد کو دے دیا، اب اعراب تین رہ گئے (واؤ، الف اور یاء) اور حالتیں چھ ہیں، تثنیہ کی تین اور جمع کی تین اب اگر تثنیہ اور جمع دونوں کا اعراب تینوں حروف کے ساتھ رکھتے ہیں، تو تثنیہ اور جمع میں التباس لازم آتا ہے، اور اگر تینوں اعراب تثنیہ کو دیدیں، تو جمع بلا اعراب رہ جاتی ہے اور اگر تینوں اعراب جمع کو دیدیں، تو تثنیہ بلا اعراب رہ جاتا ہے۔

لہذا نحویوں نے تینوں اعراب کو چھ حالتوں پر اس طرح تقسیم کیا کہ الف تثنیہ کے لئے حالت رفعی میں دیدیا، اسلئے کہ فعل میں تثنیہ کے لئے الف ضمیر مرفوع ہوتا ہے، جیسے "ضربا، یضربان" اور واؤ جمع کے لئے حالت رفعی میں دیدیا اسلئے کہ فعل میں جمع کے لئے واؤ ضمیر مرفوع ہوتا ہے، جیسے ضربو ،یضربون.

اب اعراب ایک رہ گیا اور حالتیں چار ہیں (تثنیہ کی دو حالتیں نصبی اور جری، اور جمع کی بھی دو حالتیں

وَ اِعْلَمْ أَنَّ نُوْنَ التَّثْنِيَةِ مَكْسُوْرَةٌ اَبَدًا

نصبی اور جری) تو تثنیہ اور جمع دونوں میں حالت نصبی وجری کے لئے یاء کو کر دیا، اور فرق یہ کر دیا، کہ تثنیہ میں یاء ماقبل مفتوح (اسلئے کہ فتحہ اخف ہوتا ہے، اور تثنیہ بکثرت استعمال ہوتا ہے جو خفت کا تقاضہ کرتا ہے) اور جمع میں یاء ماقبل مکسور کر دیا، اسلئے کہ کسرہ اگر چہ فتحہ کے مقابلہ میں ثقیل ہے، مگر جمع کا استعمال قلیل ہے، جس کی وجہ سے ثقل مؤثر نہیں ہوگا۔

﴿تثنیہ اور جمع میں حالت نصبی حالت رفعی کے تابع کیوں نہیں؟﴾

یاد رہے، کہ تثنیہ اور جمع میں حالت نصبی کو حالت جری کے تابع اسلئے کیا، کہ نصب کو جر کے ساتھ مناسبت ہے، اسلئے کہ نصب اور جر دونوں کلام میں فضلہ ہیں، تو فضلہ ہونے میں ایک دوسرے کے مناسب ہیں، تو دونوں کو ایک حالت پر اعراب کے اعتبار سے کر دیا، اسکے بر خلاف نصب کو رفع کے ساتھ مناسبت نہیں اسلئے کہ رفع کلام میں عمدہ ہوتا ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ تثنیہ اور جمع کی طرف اولاً حالت رفعی نے تقاضہ کیا تو تثنیہ میں الف اور جمع میں واؤ کو رفع کی علامت قرار دیا، اب حالت نصبی وجری کے لئے یاء کے علاوہ کوئی اور اعراب نہیں رہا اور یاء کیلئے حالت جری ہی مناسب ہے اسلئے الفِ تثنیہ اور واو جمع کو حالت جر میں یاء سے بدلدیا تو اب حالت نصبی کیلئے کوئی حرف باقی نہیں رہا تو حالت نصبی کو جری کے تابع کر دیا، کہ حالت نصبی کو رفعی کے تابع تو نہیں کر سکتے، اسلئے کہ حالت رفعی عمدہ کی علامت ہے، اور حالت نصبی وجری فضلہ کی علامت ہے۔

اب تثنیہ کیلئے حالت نصبی وجری میں یاء ماقبل مفتوح رکھا، اسلئے کہ تثنیہ میں اس اعراب سے پہلے بھی فتحہ ہی تھا، تو حرکتِ سابقہ کو برقرار رکھا اور یاء ساکن سے پہلے فتحہ ثقیل بھی نہیں اور جمع کے لئے حالت نصبی وجری میں یاء ساکن ماقبل ضمہ تھا تو ضمہ کو کسرہ سے بدل دیا، اسلئے کہ یاء ساکن ماقبل ضمہ ثقیل ہے۔

﴿نون تثنیہ مکسور ہوتا ہے﴾

آگے مصنفؒ نونِ تثنیہ کے متعلق فرماتے ہیں "اِعلَم اَنَّ نونَ التَّثنیةِ مکسورةٌ ابدًا" یعنی جان لو کہ نون تثنیہ ہمیشہ مکسور ہوتا ہے، مطلب یہ ہے، کہ اس پر کسی عامل کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔

یاد رہے، کہ نون تثنیہ کے مکسور ہونے کی وجہ یہ ہے، کہ نون تثنیہ حقیقت میں حرف ہے، جو مبنی علی السکون ہے، اب اجتماع ساکنین کی وجہ سے اسکو حرکت دینی ہے، تو نون تثنیہ کو کسرہ دیا دو وجہوں کے پیش نظر۔

وَ نُوْنَ جَمْعِ السَّلَامَةِ مَفْتُوْحَةٌ اَبَدًا

ایک وجہ یہ ہے، کہ قاعدہ "اَلسَّاكِنُ اِذَا حُرِّكَ حُرِّكَ بِالْكَسْرِ" یعنی جب کسی ساکن حرف کو کوئی حرکت دی جائے، تو کسرہ کی حرکت دی جائے، تو قاعدہ کے پیش نظر نونِ تثنیہ کو کسرہ دیا۔

دوسری وجہ یہ ہے، کہ اسم کی تین حالتیں ہیں، واحد، تثنیہ اور جمع جس میں تثنیہ کی درمیانی حالت ہے، اسی طرح اعراب بھی تین ہیں، ضمہ، فتحہ اور کسرہ ان میں ضمہ اثقل الحرکات ہے، اور فتحہ اخف الحرکات ہے، اور کسرہ درمیانی ہے، کسرہ نہ تو ضمہ کی طرح اثقل ہے اور نہ فتحہ کی طرح اخف، تو الاوسط للاوسط کے پیش نظر کسرہ دے دیا۔

﴿نون جمع مفتوح ہوتا ہے﴾

آگے مصنفؒ نون جمع کے متعلق فرماتے ہیں "ونُونَ جمعِ السَّلَامَةِ مفتوحةٌ ابدًا" یعنی نون جمع سالم ہمیشہ مفتوح ہوتا ہے، مطلب یہ ہے کہ اس پر کسی عامل کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔

یاد رہے، کہ نون جمع کے مفتوح ہونے کی وجہ یہ ہے، کہ نون جمع سالم بھی نون تثنیہ کی طرح حقیقت میں حرف ہے، جو مبنی علی السکون ہے، اب اجتماع ساکنین کی وجہ سے اسکو فتحہ کی حرکت دو وجہوں کے پیش نظر دی ہے۔

ایک وجہ یہ ہے، کہ جمع معنیً ثقیل ہے جو تخفیف کا تقاضہ کرتی ہے، تو نون جمع کو فتحہ دیا، تاکہ فتحہ اخف ہونے کی وجہ سے تخفیف پیدا کر دے۔

دوسری وجہ یہ ہے، کہ تینوں حرکتوں میں سے، ضمہ تو اسلئے نہیں دے سکتے کہ ضمہ پے در پے آنے کی وجہ سے ثقیل ہوتا ہے اور کسرہ اسلئے نہیں دے سکتے، کہ تثنیہ میں دے چکے ہیں، اب فتحہ رہ گیا تو فتحہ نون جمع کو دیدیا۔

﴿نون تثنیہ کبھی مفتوح اور نون جمع کبھی مکسور ہوتا ہے﴾

یاد رہے، کہ اصل تو یہ ہے کہ نون جمع مفتوح ہو، اور نون تثنیہ مکسور ہو، لیکن ضرورتِ شعری کی وجہ سے کبھی اسکے برعکس بھی ہوتا ہے۔

یعنی ضرورت شعری کی وجہ سے نون جمع کبھی مکسور ہوتا ہے، جیسے شاعر کا شعر:

وَمَاذَا يَدْرِى الشُّعَرَاءُ مِنِّى ÷ وَقَدْ جَاوَزْتُ حَدَّ الْاَرْبَعِيْنِ.

اس شعر میں اربعین جمع سالم کا نون مکسور ہے، ترجمہ۔ شعراء میرے متعلق کیا خیال کرتے ہیں، تحقیق

وَ كِلاَهُمَا تَسْقُطَانِ عِنْدَ الْإِضَافَةِ ، تَقُوْلُ جَاءَ نِي غُلاَمَازَيْدٍ وَ مُسْلِمُوْ مِصرٍ

کے میں اربعین کی حد سے گذر چکا ہوں۔

اسی طرح شاعر کا شعر:

عَرَفْنَا جَعْفَرًا و بنی رِيَاحٍ وَ اَنْكَرْنَا زَعَانِفَ آخَرِيْنِ

اس شعر میں بھی آخرین جمع مذکر سالم کا نون مکسور ہے، ترجمہ ہم نے جعفر اور بنی ریاح کو پہچانا اور ایک دوسرے گروہ کو نہیں پہچانا۔

اور کبھی نون تثنیہ مفتوح ہوتا ہے، جیسے شاعر کا شعر:

أَعْرِفُ مِنْهَا الانْفَ و العَيْنَانَا ÷ وَ مِنْخَرِيْنِ اَشْبَهَا ظَبْيَانَا

اس شعر میں عینانا اور ظبیانا کا نون مفتوح ہے، لیکن یہ سب صورتیں ضرورۃً ہیں، فلا يقاسُ علَيه .

﴿اضافت کے وقت نون تثنیہ وجمع ساقط ہو جاتے ہیں﴾

آگے ان دونوں نونوں کے متعلق مصنفؒ فرماتے ہیں "وَ كِلاهُما تَسقُطانِ عندَ الإضَافةِ" یعنی نون تثنیہ اور نون جمع دونوں اضافت کے وقت ساقط ہو جاتے ہیں، جیسے جَاءَ نِي غُلامَازَيْدٍ وَ مُسلِمُوْ مِصرٍ۔

غلامانِ تثنیہ ہے غلامٌ کا، اب اگر اسکی اضافت زیدٍ کی طرف کریں، تو نون تثنیہ کو ساقط کر کے "غُلامَا زيدٍ" کہیں گے اور مُسلِمُونَ یہ جمع ہے مسلمٌ کی اب اگر اسکی اضافت مصرٍ کی طرف کریں تو نون جمع کو ساقط کر کے "مُسلِمُو مِصرٍ" کہیں گے۔

﴿نون تثنیہ اور نون جمع کسکے عوض میں؟﴾

یاد رہے، کہ نون تثنیہ وجمع کس کے عوض میں آتے ہیں، اسکے متعلق نحویوں کے کئی مذاہب ہیں، جن کو ہم تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔

﴿پہلا مذہب﴾

امام کیسان المتوفی ۲۹۹ھ کا مذہب یہ ہے، کہ نون تثنیہ وجمع مفرد کی تنوین کے عوض میں آتے ہیں نہ کہ حرکت کے عوض میں، کیونکہ اضافت کے وقت جس طرح تنوین ساقط ہوتی ہے، اسی طرح یہ دونوں نون بھی اضافت کے وقت ساقط ہو جاتے ہیں۔



☆☆☆☆☆☆☆☆

اس پر سوال یہ ہوتا ہے کہ الف ولام کی وجہ سے تنوین تو ساقط ہوتی ہے، الف ولام کی وجہ سے نون تثنیہ وجمع کیوں ساقط نہیں ہوتے؟

اسکا ایک جواب یہ ہے، کہ الف لام کی وجہ سے تنوین اسلئے ساقط ہوتی ہے، کہ تنوین ساکن ہوتی ہے اور نون متحرک ہونیکی وجہ سے قوی ہوتا ہے جس میں الف ولام اثر نہیں کرتا۔

دوسرا جواب یہ ہے، کہ نون تثنیہ اور جمع اگر چہ مفرد کی تنوین کے عوض میں آتے ہیں، لیکن تنوین اور نون تثنیہ اور جمع میں فرق ہے۔

کہ تنوین کے کچھ معانی ہوتے ہیں، اور نون تثنیہ وجمع میں یہ معانی نہیں ہوتے، اسی لئے آپ دیکھئے کہ تنوین تنکیر کے لئے آتی ہے، جیسے رجلٌ تو اب اس پر الف ولام (جو کہ تعریف کے لئے آتا ہے) آنے کی وجہ سے الرَّجلُ میں تنوین کو ساقط کر دیں گے، اس لئے کہ تنوین (علامت تنکیر) ہے اور الف ولام (علامت تعریف) دو متضاد علامتوں کا جمع ہونا لازم آتا ہے، اور نون تثنیہ وجمع تنکیر کے معنی نہیں دیتے، اسلئے الف ولام کے آنے کے باوجود باقی رہتے ہیں، اسلئے کہ اس صورت میں دو متضاد علامتوں کا جمع ہونا لازم نہیں آتا۔

اسی طرح آپ دیکھئے تنوینِ تمکن معرب کے معنی دیتی ہے، جیسے "جاءَ زیدٌ" میں زیدٌ پر تنوین آئی اسلئے اسمیں زیدٌ معرب ہے۔

اسی لئے اگر زیدٌ کو مبنی بنادیں تو تنوین نہیں آئیگی، جیسے "یا زیدُ" اسلئے کہ اگر اب بھی تنوین لاتے ہیں تو علامتِ معرب اور علامتِ مبنی دو متضاد چیزوں کا جمع ہونا لازم آتا ہے۔

اور نون تثنیہ وجمع تمکن یعنی علامت معرب کے معنی نہیں دیتے، اسلئے معرب اور مبنی دونوں حالتوں میں نون تثنیہ وجمع باقی رہتے ہیں (جیسے جَاءَ الزَّیْدَانِ اور جَاءَ الزَّیْدُوْنَ معرب ہے اور "یازیدان اور یا زیدون" مبنی ہے) اس لئے کہ اس صورت میں دو متضاد چیزوں کا جمع ہونا لازم نہیں آتا۔

اسی طرح آپ دیکھئے کہ تنوین حالت رفعی اور جری میں وقف کرتے ہوئے ساقط ہو جاتی ہے، اسلئے کہ وہ ساکن ہے، اور نون تثنیہ وجمع باقی رہتے ہیں اسلئے کہ وہ متحرک ہیں، اور وقف کی حالت میں متحرک حرف کو ساقط نہیں کرتے بلکہ ساکن کر دینا کافی ہے۔

الغرض نون تثنیہ اور جمع، مفرد کی تنوین ہی کے عوض میں ہیں، مگر ان مذکورہ وجوہات کے اعتبار سے تھوڑا

☆☆☆☆☆☆☆

فرق بھی ہے اس لئے نون تثنیہ وجمع الف لام کے باوجود باقی رہتے ہیں اور تنوین ساقط ہو جاتی ہے۔

اس پر پھر سوال یہ ہوتا ہے، کہ اگر آپ کے کہنے کے مطابق نون تثنیہ وجمع تنوین ہی کے عوض میں ہیں تو پھر وہ اسم جس پر مفرد ہی میں تنوین نہ ہو، جیسے "یـا زیدُ" مفرد مبنی پر تنوین نہیں، تو اسکے تثنیہ اور جمع میں نون نہ آنا چاہیے، حالانکہ اسکے تثنیہ اور جمع کے اخیر میں نون آتا ہے جیسے "یَا زَیْدَانِ اور یا زَیْدُوْنَ" تو یہ نون کہاں سے آیا؟

اسکا جواب یہ دیا جا سکتا ہے، کہ کسی اسم کا تثنیہ اور جمع لانے کی شرط یہ ہے کہ وہ معرب ہو (جیسا کہ آپکو تثنیہ کی بحث میں معلوم ہوگا انشاء اللہ تعالی) تو "یَازَیْدَانِ اور یَا زَیْدُوْنَ" اور "لاَ رَجُلَیْنِ" مبنی ہونے سے پہلے تثنیہ اور جمع ہیں۔

جب مبنی ہونے سے پہلے تثنیہ اور جمع ہیں، تو ابتداءً معرب ہونے کی وجہ سے انکے مفرد پر تنوین تھی، تو اس تنوین کے عوض میں نون تثنیہ اور جمع آ گیا، پھر حرف نداء یالائے نفی جنس کی وجہ سے یہ مبنی ہو گئے تو اسی نون کو برقرار رکھا فلا اشکال علیہ۔

﴿دوسرا مذہب﴾

دوسرا مذہب امام زجاج نحوی کا ہے جو امام کیسان کے برخلاف ہے، یعنی نون تثنیہ وجمع مفرد کی حرکت کے عوض میں ہیں، تنوین کے عوض میں نہیں، اسلئے کہ جس طرح مفرد میں الف ولام کے باوجود حرکت باقی رہتی ہے، اسی طرح یہ نون بھی الف ولام کے باوجود باقی رہتے ہیں۔

اس پر سوال یہ ہوتا ہے کہ تو پھر نون، اضافت کے وقت ساقط کیوں ہو جاتا ہے جبکہ مفرد میں حرکت تو اضافت کے باوجود بھی باقی رہتی ہے۔

اسکا جواب یہ ہے کہ اضافت کے نون کو کلام میں اختصار اور تخفیف پیدا کرنے کے لئے ساقط کرتے ہیں۔

﴿تیسرا مذہب﴾

ابوعلی اور ابن طاہر اور ابن ولاد اور علامہ جزولی کا مذہب یہ ہے کہ نون تثنیہ وجمع مفرد کی تنوین اور حرکت دونوں کے عوض میں ہیں، کیونکہ نون تثنیہ اور جمع حرکت کی طرح الف ولام کے باوجود باقی رہتے ہیں، اور

☆☆☆☆☆☆☆☆

اضافت کے وقت تنوین کی طرح ساقط ہو جاتے ہیں۔

صاحب مفصل کا بھی یہی مذہب ہے، کہ نون تثنیہ وجمع تنوین اور حرکت دونوں کے عوض میں ہیں اور یہ صورت اعتراض سے بھی خالی ہے۔

امام سیبویہؒ کا بھی یہی مذہب ہے اسلئے کہ حروف مدہ امام سیبویہ کے نزدیک حروف اعراب ہیں جہاں پر حرکت ممتنع ہے، تو انکے بعد نون لے آئے تنوین اور حرکت کے عوض میں جن دونوں کا مفرد مستحق تھا۔

امام سیبویہ کے بعض شاگردوں کے نزدیک حرکت اگر چہ حروف پر مقدم ہے، مگر انکے نزدیک بھی حرکت ظاہر نہ ہونے کی وجہ سے معدوم کی طرح ہے۔

پھر یاد رہے، کہ امام سیبویہ نے جانب حرکت کو الف لام کے ساتھ زیادہ راجح قرار دیا ہے، یعنی اگر چہ نون تثنیہ وجمع حرکت اور تنوین دونوں کے عوض میں ہے، لیکن جانب حرکت کو راجح قرار دیکر یہ کہہ دیا، کہ چونکہ مفرد میں الف ولام کے باوجود حرکت باقی رہتی ہے اسلئے تثنیہ اور جمع میں بھی الف لام کے باوجود نون باقی رہے گا۔

اور اضافت کے ساتھ تنوین کو راجح قرار دیا، اسی لئے جس طرح اضافت کے وقت مفرد کی تنوین کو حذف کر دیا جاتا ہے، اسی طرح اضافت کے وقت نون تثنیہ وجمع کو بھی حذف کر دیا جائے گا۔

امام سیبویہ کے مذہب کا حاصل یہ ہوا، کہ "جَاءَ نِیْ رَجُلَانِ'' اور "جَـاءَ نِیْ مُسْلِمُوْنَ" میں نون تثنیہ و جمع تنوین اور حرکت دونوں کے عوض میں ہے اور ان دونوں مثالوں میں نون فقط حرکت کے عوض میں ہے، اور "جَاءَ نِیْ غُلَامَا زَیْدٍ" اور "جَاءَ نِیْ مُسْلِمُوْمِصْرٍ" میں نون فقط تنوین کے عوض میں ہے۔

﴿چوتھا مذہب﴾

امام ابن مالک نحوی کا مذہب یہ ہے، کہ نون تثنیہ اور جمع کسی کے عوض میں نہیں، نہ تو تنوین کے عوض میں نہ حرکت کے عوض میں، بلکہ مفرد، تثنیہ اور جمع کے درمیان سے التباس کو دور کرنے کے لئے نون لایا جاتا ہے۔

اس لئے کہ مثلاً اسم اشارہ "هٰـذَانِ" تثنیہ ہے، اگر نون تثنیہ نہ لایا جائے تو "هٰـذَا" مفرد کے ساتھ التباس لازم آتا ہے، اور مثلاً "رَأَیْتُ بَنِیْنَ کُرَمَاءَ" میں بَنِیْنَ جمع ہے جو موصوف ہے اور کرَمَاءَ صفت ہے، اگر بَنِیْنَ کا نون جمع نہ لایا جاوے اور بَنِیْ کُرَمَاءَ پڑھیں، تو اضافت کے ساتھ التباس لازم آتا ہے۔

یہ نون تثنیہ وجمع اگر حرکت کے عوض میں ہوتا، تو اضافت کے وقت بھی باقی رہنا چاہئے تھا، حالانکہ

السَّابِعُ أَنْ يَكُوْنَ الرَّفْعُ بِتَقْدِيْرِ الضَّمَّةِ وَالنَّصْبُ بِتَقْدِيْرِ الْفَتْحَةِ وَ الْجَرُّ بِتَقْدِيْرِ الْكَسْرَةِ

اضافت کے وقت ساقط ہو جاتا ہے اور اگر تنوین کے عوض میں ہوتا تو الف لام کے ساتھ نہ آنا چاہئے، حالانکہ الف لام کے ساتھ آتا ہے، معلوم ہوا کہ نون تثنیہ وجمع نہ حرکت کے عوض میں ہیں نہ تنوین کے۔

﴿ پانچواں مذہب ﴾

بعض کوفیوں کا مذہب یہ ہے، کہ نون تثنیہ وجمع حقیقت میں تنوین کے عوض میں نہیں، بلکہ تنوین ہی ہے جس پر اجتماع ساکن کی وجہ سے حرکت دی گئی ہے، جب تنوین ساکن ہے، جس پر حرکت آگئی ہے تو حرکت کی وجہ سے وہ تنوین بشکلِ نون قوی ہوگئی تو بعض حالتوں میں ساقط ہوتی ہے اور بعض حالتوں میں ساقط نہیں ہوتی۔

﴿ چھٹا مذہب ﴾

امام فراء کا مذہب یہ ہے، کہ نون تثنیہ اور جمع نہ تو تنوین کے عوض میں ہیں، نہ حرکت کے بلکہ یہ نون اُس مفرد پر جو کہ منصوب ہو، جس پر الف کے ساتھ وقف کیا جائے اور تثنیہ مرفوع کے درمیان فرق کیلئے ہے، جیسے "رأیتُ غلاماً" اور "جَاءَ غُلَامَانِ" میں اگر وقف کریں اور تثنیہ میں نون نہ ہو تو مفرد اور تثنیہ میں فرق نہیں ہوگا، تو فرق کرنے کے لئے نون لائے ہیں۔

یہ مذہب ضعیف ہے، اسلئے کہ الف لام کے ساتھ تو کوئی التباس نہیں ہوتا، پھر نون کو فرق کیلئے لانیکی کیا ضرورت؟ اسی طرح جمع میں تو مطلقاً التباس نہیں ہوتا، تو وہاں کونسا فرق کرنے کے لئے نون لاتے ہیں۔

﴿ ساتواں مذہب ﴾

بعض کا مذہب یہ ہے کہ تثنیہ میں نون تثنیہ دو تنوین کے بدلے میں ہے، اور جمع میں نون جمع دو سے زیادہ تنوینوں کے بدلے میں ہے، اسلئے کہ تثنیہ مکرر (دو مرتبہ) مفرد ہے اور جمع اصل میں دو سے زائد مرتبہ مکرر مفرد ہے، وهذا اضعف المذاهب.

﴿ اعراب کی ساتویں قسم ﴾

آگے مصنفؒ اعراب کی ساتویں قسم بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "السَّابِعُ اَنْ یَکونَ الرفعُ بِتَقدیرِ الضَّمةِ والنصبُ بِتقدیرِ الفتحةِ و الجرُّ بِتقدیرِ الکسرةِ" یعنی اعراب کی ساتویں قسم، مرفوع ہوگی ضمہ تقدیری کے ساتھ، اور منصوب ہوگی فتحہ تقدیری کے ساتھ، اور مجرور ہوگی کسرہ تقدیری کے ساتھ۔

وَ يُخْتَصُّ بِالْمَقْصُوْرِ وَهُوَ مَافِيْ آخِرِهٖ أَلِفٌ مَقْصُوْرَةٌ كَعَصًا ، وَبِالْمُضَافِ إِلٰى يَاءِ الْمُتَكَلِّمِ غَيْرِ جَمْعِ الْمُذَكَّرِ السَّالِمِ كَغُلَامِيْ،

"و يُختصُّ بِالمقصودِ" یعنی اعراب کی ساتویں قسم، خاص ہے اسم متمکن کی تیرہویں قسم، اسم مقصور کے ساتھ۔

پھر آگے مصنفؒ اسم مقصور کی تعریف کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "و هُو مَا فِي آخرِهٖ الفٌ مَقْصُوْرَةٌ كعَصاً" یعنی اسم مقصور÷ وہ (اسم معرب) ہے جس کے اخیر میں الف مقصورہ ہو، جیسے عصًا ، مُوْسٰی ، عِیْسٰی و غیرُھا.

اسم مقصور کو اسم مقصور اسلئے کہتے ہیں، کہ وہ اسم ممدود کی ضد ہے، نیز اسلئے کہ قصر کے معنی ہیں روکنا اور چونکہ اس پر تینوں حرکتوں کو ظاہراً آنے سے روکا جاتا ہے، اس لئے اس کو اسم مقصور کہتے ہیں، یعنی وہ اسم جس پر تینوں حرکتوں کو روک دیا گیا ہے۔

یاد رہے کہ اسم مقصور پر تقدیری اعراب اسلئے ہوتا ہے، کہ اسم مقصور کے اخیر میں الف ہوتا ہے اور الف پر حرکت کا آنا متعذر اور دشوار ہے۔

سوال یہ ہے، کہ اسم مقصور کے اخیر میں حرف علت ہونے کی وجہ سے اعراب بالحرف آنا چاہئے، اس لئے کہ اس میں اعراب بالحرف کو قبول کرنے کی صلاحیت ہے، پھر بھی نحویین یہاں پر اعراب بالحرف کیوں نہیں دیتے؟

اسکا جواب یہ ہے کہ عَصًا اسم متمکن لازم التنوین ہے، اب یا تو الف کے ساتھ تنوین کو برقرار رکھیں گے یا حذف کردینگے، دونوں کو برقرار رکھنے کی صورت ممتنع ہے اسلئے کہ الف اور تنوین دو ساکن کی وجہ سے اجتماع ساکنین لازم آتا ہے، اور فقط تنوین کو حذف کریں یہ بھی ممتنع ہے اس لئے کہ اسم متمکن بغیر ضرورت کے تنوین سے خالی ہوجاتا ہے۔

اور اگر فقط الف کو حذف کریں تو اعراب کو حذف کرنا لازم آئیگا، جب یہ تینوں صورتیں محال اور ممتنع ہیں تو اب اعراب تقدیری کے علاوہ کوئی صورت نہ رہی۔

آگے مصنفؒ بالمقصود پر عطف کرتے ہوئے فرماتے ہیں " وَ بِالْمُضَافِ الٰى يَاءِ الْمُتَكَلِّمِ غَيْرِ جَمْعِ الْمُذَكَّرِ السَّالِمِ " یعنی اعراب کی یہ ساتویں قسم، اسم متمکن کی چودہویں قسم، جمع مذکر سالم کے علاوہ کوئی اور اسم جو یاء متکلم کی طرف مضاف ہو کے ساتھ خاص ہے جیسے " غُلَامِيْ " اس لئے کہ اگر جمع مذکر

تَقُوْلُ هٰذَا عَصًا وَغُلاَمِیْ وَرَاَیْتُ عَصًا وَ غُلاَمِیْ وَمَرَرْتُ بِعَصًا وَغُلاَمِیْ،الثَّامِنُ أَنْ يَكُوْنَ الرَّفْعُ بِتَقْدِيْرِ الضَّمَّةِ وَ الْجَرُّ بِتَقْدِيْرِ الْكَسْرَةِ وَ النَّصْبُ بِالْفَتْحَةِ لَفْظًا ، وَ يُخْتَصُّ بِالْمَنْقُوْصِ، وَ هُوَ مَا فِيْ آخِرِهٖ يَاءٌ مَاقَبْلَهَا مَكْسُوْرٌ كَالْقَاضِیْ.

سالم یاءِ متکلم کی طرف مضاف ہوتو اسکا اعراب دوسرا ہے، جس کو بعد میں بیان کریں گے۔

مطلب یہ ہے کہ جمع مذکر سالم کے علاوہ کوئی دوسرا اسم یاءِ متکلم کی طرف مضاف ہو، تو اسکا اعراب تینوں حالتوں میں تقدیری ہوتا ہے۔

یادر ہے کہ یہ اعراب جمہور نحویین اور صاحب ہدایت النحو اور صاحب کافیہ کے نزدیک ہے، ورنہ ابن مالک نحویؒ اوران کے متبعین کا مذہب یہ ہے کہ اسکا اعراب حالت رفعی ونصبی میں تقدیری ہے اور حالت جری میں کسرہ لفظی ہے۔

اور امام جرجانی اور انکے متبعین کا مذہب یہ ہے، کہ یہ اسم مبنی ہے جس پر عامل کا اثر نہیں ہوتا، اسلئے کہ اسکی اضافت مبنی (یاءِ متکلم) کی طرف ہوئی تو وہ خود مبنی ہوگیا ہے، لیکن یہ صحیح نہیں کہ کوئی اسم معرب، مبنی کی طرف مضاف ہونے کی وجہ سے مبنی بن جائے اسلئے کہ جیسے "غُلاَمَهٗ" مبنی کی طرف مضاف ہونے کے باوجود معرب ہے، مبنی نہیں۔

آگے مصنفؒ مثال بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں، تقُولُ هذا عصاً و غلامِی و رأیتُ عصاً و غلامِی و مررتُ بعصاً وغلامِی.

﴿اعراب کی آٹھویں قسم﴾

آگے مصنفؒ اعراب کی آٹھویں قسم بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "الثَّامِنُ اَنْ یَکونَ الرفعُ بِتقدیرِ الضَّمةِ و الجرُّ بِتقدیرِ الکسرةِ والنصبُ بِالفتحةِ لفظًا" یعنی اعراب کی آٹھویں قسم، مرفوع ہوگی ضمہ کی تقدیر کے ساتھ، اور مجرور ہوگی کسرہ کی تقدیر کے ساتھ، اور منصوب ہوگی فتحہ لفظی کے ساتھ۔

" و یُختصُّ بِالمنقوصِ " یعنی اعراب کی یہ آٹھویں قسم، اسم متمکن کی پندرہویں قسم، اسم منقوص کے ساتھ خاص ہے۔

اس لئے کہ اسم منقوص کے اخیر میں یاء ہے، تو یاء پر ضمہ اور کسرہ ثقیل ہونے کی وجہ سے تقدیری اعراب مان لیا اور فتحہ لفظی ہوتا ہے، اس لئے کہ فتحہ اخف ہونے کی وجہ سے یاء پر ثقیل نہیں۔

آگے مصنفؒ اسم منقوص کی تعریف کرتے ہوئے، فرماتے ہیں" وھُو مافی آخرِهٖ یاءٌ ماقبلَها مکسورٌ کَالقاضِی" یعنی اسم منقوص ÷ وہ اسم ہے، جسکے اخیر میں یاء ماقبل مکسور ہو، جیسے القاضی.

تَقُوْلُ جَاءَ نِیْ الْقَاضِیُ وَ رَأَیْتُ الْقَاضِیَ وَ مَرَرْتُ بِالْقَاضِیَ، التَّاسِعُ أَنْ یَکُوْنَ الرَّفْعُ بِتَقْدِیْرِ الْوَاوِ وَ النَّصْبُ وَ الْجَرُّ بِالْیَاءِ لَفْظًا، وَیُخْتَصُّ بِجَمْعِ الْمُذَکَّرِ السَّالِمِ مُضَافًا إِلٰی یَاءِ الْمُتَکَلِّمِ، تَقُوْلُ جَاءَ نِیْ مُسْلِمِیَّ تَقْدِیْرُہٗ مُسْلِمُوْیَ إِجْتَمَعَتِ الْوَاوُ وَالْیَاءُ وَ الْأُوْلٰی مِنْھُمَا سَاکِنَۃٌ فَقُلِّبَتِ الْوَاوُ یاءً وَ اُدْغِمَتِ الْیَاءُ فِیْ الْیَاءِ وَ اُبْدِلَت الضَّمَّۃُ بِالْکَسْرَۃِ لِمُنَاسَبَۃِ الْیَاءِ فَصَارَ مُسْلِمِیَّ وَ رَأَیْتُ مُسْلِمِیَّ وَ مَرَرْتُ بِمُسْلِمِیَّ.

اسم منقوص کو منقوص اسلئے کہتے ہے کہ نقص کے معنی ہیں کم کرنا اور اس اسم پر ظاہراً دو حرکتیں (رفع اور جر) کم رہتی ہیں اسلئے اسکو اسم منقوص کہتے ہیں۔

آگے مصنفؒ مثال بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں، تقولُ جاء نِی القاضِی ورأیتُ القاضیَ مررتُ بِالقاضِی.

﴿اعراب کی نویں قسم﴾

آگے مصنفؒ اعراب کی نویں قسم بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں " التاسعُ ان یکونَ الرفعُ بِتقدیرِ الواوِ و النصبُ والجرُّ بالیاءِ لفظًا" یعنی اعراب کی نویں قسم، مرفوع ہوگی واوَ کی تقدیر کے ساتھ اور منصوب اور مجرور ہوگی یاء لفظی کے ساتھ۔

"و یُختصُّ بِجمعِ المذکَّرِ السالِمِ مضافًا الٰی یاءِ المُتکلِّمِ" یعنی اعراب کی یہ نویں قسم، اسم متمکن کی سولہویں قسم، جمع مذکر سالم جبکہ یائے متکلم کی طرف مضاف ہو، کے ساتھ خاص ہے۔

آگے مصنفؒ واوَ کے مقدر ہونیکو بیان کرتے ہیں کہ حالت رفعی میں مُسلِمِیَّ اصل میں مُسْلِمُوْیَ ہے کہ واوَ اور یاء ایک جگہ جمع ہوئے جن میں سے پہلا (واوَ) ساکن ہے تو (چونکہ یاء واوَ کے مقابلہ میں اخف ہے اسلئے) واوَ کو یاء سے بدلدیا اور یاء کا یاء میں ادغام کردیا، مُسْلِمُیَّ ہوا، اب یاء چونکہ ماقبل کسرہ چاہتی ہے اسلئے میم کے ضمہ کو کسرہ سے بدلدیا مُسْلِمِیَّ ہوگیا تو حالت رفعی میں واوَ مقدر ہے۔

اسکو مصنفؒ بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "تقولُ جاء نِی مُسلِمِیَّ تَقْدِیرُہ مُسلِمُوْیَ اِجتمعتِ الواوُ و الیاءُ و الاولیٰ مِنھما ساکنۃٌ فقلِّبتِ الواوُ یاءً و اُدغِمتِ الیاءُ فی الیاءِ و اُبدلَتِ الضمۃُ بالکسرۃِ لِمناسبۃِ الیاءِ فَصارَ مُسلِمِیَّ و رَأَیْتُ مُسلِمِیَّ و مَرَرْتُ بِمُسْلِمِیَّ" یعنی حالت رفعی میں تو کہے گا "جاء نی مُسلِمِیَّ" اسکی تقدیر "مُسْلِمُوْیَ" ہے، واوَ اور یاء جمع ہوئے اور ان

☆☆☆☆☆☆☆☆

میں سے پہلا ساکن ہے، تو واؤ کو یاء سے بدل دیا گیا اور یاء کا یاء میں ادغام کر دیا گیا اور ضمہ کو یاء کی مناسبت سے کسرہ سے بدلدیا گیا، تو "مُسْلِمِيَّ" ہوگیا۔

اور حالت نصبی وجری میں یاء لفظی ہے، اسلئے کہ حالت نصبی وجری میں اصل "مُسْلِمِيْيَ" ہے یاء لفظا موجود ہے، صرف یاء کا یاء میں ادغام کردیا ہے۔

﴿ واو کو یاء سے بدلنے کی شرطیں ﴾

یاد رہے، کہ واؤ کو یاء سے بدلکر یاء کا یاء میں ادغام کرنے کا جو قاعدہ بیان ہوا، وہ چند شرائط پر مشروط ہے۔

پہلی شرط یہ ہے، کہ واؤ اور یاء دونوں ایک کلمہ میں جمع ہو جائیں، چاہے حقیقۃً، جیسے "مـرمِـيٌّ" اصل میں "مَرْمُوْيٌ" ہے، یا حکماً، جیسے "مُسْلِمِيَّ اور ضَارِبِيَّ" اصل میں "مُسْلِمُوْيَ اور ضَارِبُوْيَ" ہے، اس قسم کی مثالوں میں واؤ اور یاء اگر چہ الگ الگ کلمہ میں ہیں مگر حکما ایک کلمہ میں شمار ہونگے اسلئے کہ ضمیر کا اپنے ماقبل سے اتصال شدید ہوتا ہے۔

اس شرط سے "قَالُوْا یَاوَیْلَتَا" جیسی مثالیں خارج ہوگئیں، اسلئے کہ یہاں پر واؤ اور یاء کا اجتماع ایک کلمہ میں نہ حقیقۃً ہے نہ حکما، بلکہ دونوں الگ الگ کلمہ میں ہیں۔

دوسری شرط یہ ہے، کہ وہ واؤ الف سے بدلکر نہ آیا ہو، بلکہ وہ واؤ اصل کے اعتبار سے ہو، اس شرط سے "نُوَيْصِرٌ" جیسی مثالیں خارج ہوگئیں، اسلئے کہ یہاں پر واؤ اور یاء اگر چہ ایک کلمہ میں ہیں، مگر واؤ الف سے بدل کر آیا ہے، اصل میں "نَاصِرٌ" تھا تو حالت تصغیر میں الف کو واؤ سے بدل دیا ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ یاء واؤ سے بدلکر نہ آئی ہو، اس شرط سے "دِيْوَانٌ" جیسی مثالیں نکل گئی کہ یہاں پر اگر چہ واؤ اور یاء ایک کلمہ میں جمع ہو گئے ہیں، مگر یہ یاء، واؤ سے بدلکر آئی ہے، کیونکہ اسکی اصل "دِوْوَانٌ" ہے۔

چوتھی شرط یہ ہے، کہ وہ کلمہ جس میں واؤ اور یاء جمع ہو گئے ہوں، وہ "اَفْـعَـلُ" کے وزن پر نہ ہو، جیسے "اَيْوَمُ" (ایک پہاڑ کا نام ہے) میں اگر چہ واؤ اور یاء ایک کلمہ میں جمع ہو گئے ہیں، پھر بھی یاء کا یاء میں ادغام نہیں کرینگے، اسلئے کہ ادغام کی صورت میں "اَفْعَلُ" کا وزن باقی نہیں رہتا۔

فَصْلٌ الاِسْمُ الْمُعْرَبُ عَلٰی نَوْعَیْنِ ، مُنْصَرِفٌ وَ هُوَ مَا لَیْسَ فِیْهِ سَبَبَانِ اَوْ

پانچویں شرط یہ ہے، کہ وہ کلمہ مؤنث کا علم نہ ہو، اس شرط سے حَیْوَۃٌ جیسی مثالیں نکل گئیں کہ یہاں پر اگر چہ واؤ اور یاء ایک کلمہ میں جمع ہوگئے ہیں، اسکے باوجود یاء کا یاء میں ادغام نہیں کریں گے، اسلئے کہ وہ ایک عورت کا نام ہے۔

یہ مذکورہ شرائط وجوبی ہیں، اگر یہ شرائط پائی جاتی ہیں، تو واؤ کا یاء میں ادغام واجب ہے، اور اگر ان میں سے ایک بھی شرط مفقود ہوگئی تو واؤ اور یاء کلمہ میں بحالہ رہیں گے، اسوقت واؤ کو یاء سے بدلکر یاء کا یاء میں ادغام نہیں کیا جائے گا۔

﴿ فصل رابع اسم معرب کی قسموں کے بیان میں ﴾

آگے مصنفؒ حسب وعدہ باب اول اسم معرب کی بحث میں، مقدمہ کی چوتھی اور آخری فصل میں، اسم معرب کی قسموں کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "فَصلٌ" یعنی یہ فصل ہے "الاسمُ المعربُ علیٰ نَوعَینِ مُنْصَرِفٌ" یعنی اسم معرب [1] دو قسموں پر ہے، نمبر ایک منصرف ہے، نمبر دو غیر منصرف ہے۔

منصرف مشتق ہے صَرْفٌ سے جسکے معنی زیادتی کے ہیں، اور منصرف کو منصرف اسلئے کہتے ہیں کہ وہ غیر منصرف کے مقابلہ میں اعراب کی زیادتی پر مشتمل ہوتا ہے، اسلئے کہ منصرف پر کسرہ اور تنوین زیادہ ہوتی ہے۔

منصرف کو غیر منصرف پر مقدم کرنے کی وجہ یہ ہے، کہ منصرف اصل ہے، غیر منصرف کے مقابلہ میں، نیز منصرف کے افراد غیر منصرف کے افراد کے مقابلہ میں زیادہ ہیں۔

﴿ منصرف کی تعریف ﴾

آگے مصنفؒ منصرف کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں "وهوَ مَالَیس [2] فیهِ سببَانِ اَوْ

☆(۱) یاد رہے، کہ جمہور نحویوں کے نزدیک اسم معرب یا تو منصرف ہوگا، یا غیر منصرف، ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں، ابوالفتح جنی کا کہنا ہے، کہ منصرف اور غیر منصرف کے درمیان واسطہ ہے، اور وہ واسطہ معرف باللام اور مضاف میں پایا جاتا ہے، چنانچہ ابن جنی کا کہنا ہے، کہ معرف باللام اور مضاف یہ دونوں منصرف تو ہے نہیں، اسلئے کہ ان دونوں پر تنوین نہیں آتی اور نہ یہ دونوں غیر منصرف ہیں، سبب کے نہ پائے جانے کی وجہ سے اسی طرح تثنیہ اور جمع سالم یہ دونوں بھی نہ تو منصرف ہیں نہ غیر منصرف ۱۲۔

☆(۲) ما لیس میں ایک اصولی بات سمجھ لیں کہ ما موصولہ یا موصوفہ دونوں مراد لے سکتے ہیں، موصولہ الذی کے معنی میں اور موصوفہ شیئ کے معنی میں، اکثر جگہوں میں ما دونوں معنی کے لئے ہوتی ہیں، تو آیا اولیٰ اور افضل کونسے معنی ہیں موصولہ یا موصوفہ؟ تو قاعدۂ کلیہ ہے کہ کلمۂ ما یا تو مبتدا کے محل میں ہوگا یا خبر کے محل میں، اگر مبتدا کے محل میں ہو تو موصولہ مراد لینا اولیٰ اور افضل ہے، اس لئے کہ مبتدا کا حق یہ ہے کہ معرفہ ہو، اور اسم موصول معرفہ ہوتا ہے اور اگر خبر کے محل میں ہو تو موصوفہ مراد لینا اولیٰ اور افضل ہے، اسلئے کہ موصوفہ شیئ کے معنی میں نکرہ ہوتا ہے، اور خبر کا حق یہ ہے کہ نکرہ ہو۔ ۱۲

وَاحِدٌ يَقُوْمُ مَقَامَهُمَا مِنَ الْاَسْبَابِ التِّسْعَةِ كَزَيْدٍ ، وَ يُسَمّٰى الْاِسْمُ الْمُتَمَكِّنُ ، وَ حُكْمُهٗ اَنْ يَدْخُلَهُ الْحَرَكَاتُ الثَّلَاثُ مَعَ التَّنْوِيْنِ تَقُوْلُ جَاءَ نِيْ زَيْدٌ وَ رَأَيْتُ زَيْدًا وَ مَرَرْتُ بِزَيْدٍ. وَ غَيْرُ مُنْصَرِفٍ وَ هُوَ مَا فِيْهِ سَبَبَانِ اَوْ وَاحِدٌ مِنْهَا يَقُوْمُ مَقَامَهُمَا،

وَاحِدٌ يقومُ مقامَهُما من الْاسبَابِ التِّسعةِ " یعنی منصرف÷ وہ اسم ہے، جس میں نو اسباب میں سے دو سبب یا ایک سبب جو دو سبب کے قائم مقام ہو، نہ پایا جاوے، جیسے زَيْدٌ میں ایک سبب (علمیت) ہے جو دو سبب کے قائم مقام نہیں اور کتَابٌ میں کوئی سبب نہیں۔

منصرف کی تعریف پر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ تعریف عدمی ہے، حالانکہ تعریف کا حق یہ ہے، کہ وجودی ہو، اسلئے کہ تعریف مُعرِّف ہے اور مُعرَّف کا وجودی ہونا ضروری ہے، معدوم مُعرِّف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، کیونکہ مُعرِّف کا وجود مُعرَّف کے وجود کے لئے معرفت کے اعتبار سے سبب ہے؟

اسکا جواب یہ ہے، کہ تعریف سے مقصود تمیز کرنا ہے، اور یہ تمیز معدوم سے بھی ممکن ہے فلا اشکال.

آگے مصنفؒ فرماتے ہیں "ويُسمَّى الاسمُ المتمكّنُ" یعنی اسم منصرف کا نام اسم متمکن رکھا جاتا ہے اسلئے کہ اسم منصرف تینوں حالتوں میں تینوں اعراب تنوین کے ساتھ آنے کی وجہ سے غیر منصرف کے مقابلہ میں اقوی ہے، اسلئے کہ متمکن کے معنی ہیں، جگہ پکڑنے والا یعنی قوی۔

﴿اسم منصرف کا حکم﴾

آگے مصنفؒ اسم منصرف کا حکم بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "وحُكمُه اَنْ يَدخلَه الحركاتُ الثلاثُ معَ التَّنوينِ" یعنی منصرف کا حکم (یعنی وہ اثر جو اسم منصرف پر مرتب ہوتا ہے) یہ ہے کہ اس پر تینوں حرکتیں تنوین کے ساتھ داخل ہوں، جیسے زَيْدٌ منصرف ہے، تو اسکا حکم (یعنی اس پر جو اثر مرتب ہوگا) یہ ہے کہ تینوں حالتوں میں تینوں اعراب تنوین کے ساتھ آئیں گے۔

چنانچہ آپ حالت رفعی میں کہیں گے "جَاءَ نِيْ زَيْدٌ" اور حالت نصبی میں کہیں گے "رَأَيْتُ زَيْدًا" اور حالت جری میں کہیں گے مَرَرْتُ بِزَيْدٍ.

﴿غیر منصرف اور اسکی تعریف﴾

آگے مصنفؒ فرماتے ہیں "وغيرُ منصرفٍ" یعنی اسم معرب کی دوسری قسم غیر منصرف ہے، پھر اسکی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں "وهو مَا فيه سَبَبانِ اَوْ واحدٌ منها يقومُ مقامَهُما" یعنی اور وہ (غیر

وَ الْأَسْبَابُ التِّسْعَةُ هِيَ الْعَدْلُ وَ الْوَصْفُ وَ التَّأنِيْثُ وَ الْمَعْرِفَةُ وَ الْعُجْمَةُ وَ الْجَمْعُ وَ التَّرْكِيْبُ وَ الْاَلِفُ وَ النُّوْنُ الزَّائِدَتَانِ وَ وَزْنُ الْفِعْلِ.

منصرف) اسم ہے، جس میں نو اسباب میں سے دو سبب یا ایک ایسا سبب جو دو کے قائم مقام ہو پایا جاوے، جیسے "اُسَامَةُ" غیر منصرف ہے علَم اور تا تانیث کی وجہ سے، اور "مَسَاجِدُ" غیر منصرف ہے، جمع کی وجہ سے، اور جمع اگر چہ ایک ہی سبب ہے، مگر وہ دو سبب کے قائم مقام ہے۔

وہ اسباب جو دو سبب کے قائم مقام ہیں، وہ دو ہیں، ایک جمع اور دوسرا تانیث بالالف چاہے، الفِ مقصورہ ہو، یا ممدودہ، جیسا کہ آگے معلوم ہوگا۔

متقدمین نے غیر منصرف÷ کی تعریف یہ کی ہے، غیر منصرف وہ اسم ہے جس سے جر اور تنوین جدا ہو، یعنی اسپر جر اور تنوین داخل نہ ہو۔

مگر چونکہ اس طرح تعریف کرنے میں دور لازم آتا ہے، کہ جر اور تنوین کا جدا ہونا غیر منصرف پر موقوف ہے، اور غیر منصرف جر اور تنوین کے جدا ہونے پر موقوف ہے، اسلئے مصنفؒ نے متقدمین کی تعریف سے عدول اور اعراض کیا ہے۔

﴿اسباب تسعہ اجمالاً﴾

آگے مصنفؒ اسباب تسعہ کو اجمالی طور پر بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "و الاسبابُ التسعةُ هوَ العدلُ و الوصفُ و التأنيثُ و المعرفةُ و العجمةُ و الجمعُ و التركيبُ و الالفُ و النونُ الزائدتَانِ و وَزنُ الفعلِ" یعنی نو اسباب یہ ہیں (۱) عدل (۲) وصف (۳) تانیث (۴) معرفہ (۵) عجمہ (۶) جمع (۷) ترکیب (۸) الف ونون زائدتان (۹) وزن فعل۔

صحیح مذہب کے مطابق اسباب منع صرف نو ہیں، جو اوپر بیان کئے گئے، ورنہ بعض نحویوں کا کہنا ہے کہ اسباب منع صرف دو ہیں (۱) حکایت (۲) ترکیب۔ اب حکایت وزن فعل میں کبھی تو وصف کے ساتھ ہوتی ہے، جیسے اَعْلَمُ اور اَجْهَلُ، یا وزنِ فعل میں علمیت کے ساتھ ہوتی ہے، جیسے يَزِيْدُ اور يَشْكُرُ.

تو یہاں پر غیر منصرف حکایت فعلیہ کے طریقہ پر ہے، کہ جس طرح فعلیہ سے اسمیہ کی جانب منتقل ہونے سے پہلے ان پر کسرہ نہیں آتا تھا، اسی طرح اسمیہ کی جانب نقل کے بعد بھی نہیں آئے گا۔

اور باقی میں ترکیب جیسے تأنیث میں ترکیب ہے، یا تو علامات تأنیث (تاء ظاہرہ یا مقدرہ یا الف

و حكمُه انْ لَّا يَدْخُلَهُ الْكَسْرَةُ وَ التَّنوِيْنُ

تانیث) کی ترکیب ہے، علمیت کے ساتھ، یا حرف تانیث کی ترکیب ہے اسم کے ساتھ۔

اور عدل کی ترکیب اسلئے کہ عدل دو علَم کے درجہ میں ہے، اور جمع کی ترکیب اس اعتبار سے کہ جمع دو جمع کے درجہ میں ہے۔

اور دو اسموں کی ترکیب بـــعـــلبک جیسی مثالوں میں اور الف ونون کی ترکیب علمیت یا وصف کے ساتھ، اور عجمہ کی ترکیب یہ کہ وہ مکرر ہے عجمی اور عربی میں، یا عجمہ علمیت کے ساتھ مرکب ہے۔

بعض نحویوں کا مذہب یہ ہے، کہ اسباب منع صرف دس ہیں، نوتو وہ جو اوپر بیان کئے اور دسواں وہ سبب جو الفِ تانیث کے مشابہ ہو۔

اور وہ ہر وہ الف ہے، جو اسم کے اخیر میں زائد ہو چاہے الحاقی ہو، جیسے اَرْطٰی میں الف زائد الحاقی ہے تانیث کے لئے نہیں اسکی دلیل یہ ہے، کہ اَرْطٰی کو اَرْطَاۃٌ بھی بولا جاتا ہے، اگر اسکا الف تانیث کے لئے ہوتا جیسا کہ حُبْلٰی کا الف تو اَرْطَاۃٌ جائز نہ ہو، جیسا کہ حُبْلَاۃٌ جائز نہیں اسلئے کہ تانیث کی دو علامتوں کا جمع ہونا لازم آتا ہے اور یہ جائز نہیں۔

یا غیر الحاقی ہو جیسا کہ قَبَعْثَرٰی میں الف تانیث کے لئے نہیں، بلکہ الف زائد غیر الحاقی ہے، جیسا کہ اہلِ عرب بَـعْـثَـرَاتٌ بولتے ہیں، اگر الف تانیث کیلئے ہوتا تو دوسری تانیث لاحق نہ ہوتی اور نہ یہ الف الحاقی ہے، اسلئے کہ وہ انتہاء پر ہے اور وہ خماسی ہے ثلاثی نہیں، کہ کلمہ کی اتمام کیلئے لاحق کیا گیا ہو۔

بعض نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ اسباب منع صرف گیارہ ہیں، مذکورہ دس اسباب پر ایک سبب زائد کرتے ہیں، اور وہ ہے اَحْمَرُ جیسی مثالوں میں اصل کی رعایت کرنا، یعنی اَحْمَرُ جیسی مثالوں سے کسی کا نام رکھ دیا جاوے، تو وزن فعل اور علمیت کی وجہ سے غیر منصرف ہیں، لیکن اَحْـــمَـــرُ کو نکرہ کر دیا جاوے، تو اکثر نحویوں کے نزدیک منصرف پڑھا جائیگا، اسلئے کہ صرف وزن فعل باقی رہ گیا ہے، **كما ذهب اليه الجمهور.**

لیکن بعض نحویوں (جو اسباب منع صرف گیارہ مانتے ہیں) کا مذہب یہ ہے کہ اَحْمَرُ جیسی مثالیں نکرہ ہو جانے کی صورت میں بھی غیر منصرف ہیں، اسلئے کہ علمیت کے ختم ہونے کی وجہ سے وصفیت کا اعتبار کیا جاوے گا اور وزن فعل اور وصف کی وجہ سے غیر منصرف ہوگا۔

﴿غیر منصرف کا حکم﴾

آگے مصنف "غیر منصرف کا حکم بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں" **وحكمُه ان لايدخلَه الكسرةُ والتنوينُ**"

☆☆☆☆☆☆☆☆

یعنی غیر منصرف کا حکم (وہ اثر جو غیر منصرف پر مرتب ہوتا ہے) یہ ہے، کہ اس پر کسرہ اور تنوین داخل نہ ہو۔

کیونکہ اسم غیر منصرف فعل کے مشابہ ہے، اس اعتبار سے، کہ فعل اشتقاق کے اعتبار سے مصدر کا محتاج ہوتا ہے اور وجود کے اعتبار سے فاعل کا محتاج ہوتا ہے، اسی طرح غیر منصرف بھی دو سبب کا محتاج ہوتا ہے، اور چونکہ فعل پر کسرہ اور تنوین داخل نہیں ہوتے، تو اسم غیر منصرف پر بھی کسرہ اور تنوین داخل نہیں ہوں گے۔

مصنفؒ نے جر کے بجائے کسرہ کا لفظ اسلئے استعمال کیا، کہ جمہور نحویوں کے نزدیک غیر منصرف پر جر داخل ہوتا ہے، اسلئے کہ غیر منصرف معرب ہے، اور پہلے معلوم ہو چکا ہے، کہ جر کے تین انواع ہیں انمیں سے ایک فتحہ ہے، کہ بعض اسماء حالت جری میں فتحہ کے ساتھ ہوتے ہیں، اس لئے مَرَرْتُ بِاَحْمَدَ میں جمہور کے نزدیک فتحہ جر کا عمل ہے۔

اور امام اخفش، امام مبرد اور امام زجاج کا مذہب یہ ہے، کہ غیر منصرف حالت جری میں مبنی علی الفتح ہوتا ہے اور مبنی اسلئے ہوتا ہے، کہ جر سے خالی ہونے کے اعتبار سے فعل کے بالکلیہ مشابہ ہو جائے۔

﴿کسرہ تنوین کے تابع ہوکر ساقط ہوتاہے﴾

اوپر معلوم ہوا، کہ اسم غیر منصرف پر کسرہ اور تنوین داخل نہیں ہوتے، تو آیا غیر منصرف پر سے کسرہ تنوین کے تابع ہو کر ساقط ہوتا ہے یا نہیں، اس بارے میں نحویوں کا اختلاف ہے۔

اکثر نحویوں کا مذہب یہ ہے، کہ غیر منصرف پر سے کسرہ ساقط ہوتا ہے، تنوین کے تابع ہو کر، اسلئے کہ جب اسمِ غیر منصرف فعل کے مشابہ ہو گیا تو اسم کی علامت تنوین تمکن حذف ہو گئی، یعنی اسم کے معرب ہونے کی علامت حذف ہو گئی، تو نحویوں نے تنوین تمکن کے حذف کرنے کا نام غیر منصرف رکھ دیا، اور کہا کہ اسم جب غیر منصرف ہو گیا، تو تنوین ساقط ہوئی اور تنوین کے تابع ہو کر کسرہ بھی ساقط ہو گیا، اسلئے کہ فعل پر تنوین کی طرح کسرہ بھی نہیں آتا۔

الغرض غیر منصرف پر سے کسرہ ساقط ہوتا ہے تنوین کے تابع ہو کر، اسکی دلیل یہ ہے کہ الف و لام اور اضافت کے ساتھ تنوین تو ہوتی نہیں کہ غیر منصرف ہونے کی وجہ سے تنوین کو حذف کرنے کا سوال ہو، جب الف ولام اور اضافت کے ساتھ غیر منصرف ہونیکی وجہ سے تنوین ساقط نہیں ہوتی، تو کسرہ بھی ساقط نہیں ہوتا، بلکہ الف لام اور اضافت کی صورت میں غیر منصرف پر کسرہ آتا ہے، معلوم ہوا کہ غیر منصرف پر سے کسرہ کا سقوط

☆☆☆☆☆☆☆

تنوین کے تابع ہونے کی وجہ سے ہے، کسرہ اصالۃً ساقط نہیں ہوتا، ان حضرات کے مذہب کے مطابق اَلْاَحْمَرُ اور اَحْمَرُکُمْ منصرف ہیں اسلئے کہ تنوین ہے ہی نہیں، کہ اسکو حذف کیا جاوے۔

اور بعض نحویوں کا مذہب یہ ہے، کہ غیر منصرف جب فعل کے مشابہ ہوگیا تو کسرہ اور تنوین دونوں ایک ساتھ حذف ہو گئے۔

ان حضرات کے مذہب کے موافق بھی اَلْاَحْمَرُ اور اَحْمَرُکُمْ منصرف ہے، اسلئے کہ غیر منصرف ہونے کی وجہ سے نہ تو کسرہ اور تنوین ایک ساتھ، اور نہ دونوں میں سے ایک الف ولام اور اضافت کے ساتھ حذف ہوتا ہے۔

پہلا مذہب زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے، کہ کسرہ کو حذف کرنے میں تنوین کے تابع کیا اسلئے کہ تنوین فقط غیر منصرف ہونے کی وجہ سے حذف نہیں ہوتی، بلکہ وقف، الف ولام، اضافت اور مبنی ہونے کی صورت میں بھی تنوین حذف ہوتی ہے۔

اسی لئے نحویوں نے ابتداءِ امر ہی سے ارادہ کیا، کہ غیر منصرف پر سے تنوین ساقط ہوتی ہے فعل کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے، نہ کہ اضافت، مبنی یا کسی اور وجہ سے، اسی لئے تنوین کے ساتھ کسرہ کی صورت کو بھی حذف کردیا، جو کسرہ فعل پر داخل نہیں ہوتا، بلکہ فعل کو کسرہ سے بچانے کے لئے نون وقایہ لایا جاتا ہے، جیسے ضَرَبَنِی۔

اسی لئے آپ دیکھیں گے، کہ غیر منصرف کا اثر تثنیہ اور جمع مذکر سالم پر دو سبب کے پائے جانے کے باوجود ظاہر نہیں ہوتا، جیسے "اَحْمَرَانِ" اور "مُسْلِمُوْنَ" مؤنث کے لئے علم قرار دیں، تو دو سبب پائے گئے، پھر بھی غیر منصرف کا اثر ظاہر نہیں ہوتا اسلئے کہ تثنیہ اور جمع میں نون تمکن کے لئے نہیں ہے، کہ نون کو حذف کر کے کسرہ کو اسکے تابع مان کر حذف کیا گیا ہو۔

یاد رہے کہ تثنیہ اور جمع میں غیر منصرف کا اثر اسلئے ظاہر نہیں ہوتا کہ اثر ظاہر کرنے کی صورتوں میں تضاد لازم آتا ہے کہ غیر منصرف کا تقاضہ یہ ہے کہ حالت جری نصبی کے تابع ہو، اور تثنیہ و جمع کا تقاضہ یہ ہے کہ حالت نصبی جری کے تابع ہو۔

سوال یہ ہوتا ہے کہ جب غیر منصرف پر کسرہ داخل نہیں ہوتا، تو حالت جری میں غیر منصرف کا اعراب کیا

وَ يَكُوْنُ فِيْ مَوْضِعِ الْجَرِّ مَفْتُوْحًا أَبَدًا، تَقُوْل جَاءَ نِيْ اَحْمَدُ وَ رَأَيْتُ اَحْمَدَ وَ مَرَرْتُ بِأَحْمَدَ.

ہوگا ؟

آگے کی عبارت سے مصنفؒ اسکا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں "ويكونُ فِي موضعِ الجرِّ مفتوحًا ابدًا "یعنی اسم غیر منصرف جر کی جگہ میں ہمیشہ مفتوح رہے گا،"تقول "آپ کہیں گے حالت رفعی میں "جَاءَ نِيْ اَحْمَدُ "اورحالت نصبی میں "رَأَيْتُ اَحْمَدَ "اورحالت جری میں مَرَرْتُ بِاَحْمَدَ.

﴿ غیر منصرف پر کسرہ اور تنوین ﴾

یادرہے، کہ بعض مرتبہ ضرورت اور مناسبت کی وجہ سے غیر منصرف پر کسرہ اور تنوین داخل ہوتے ہیں، ضرورت کی وجہ سے، جیسے شعر÷

سَلامٌ علٰى خيرِ اَلانامِ وسَيِّدٍ ÷ حبيبِ الٰهِ الْعالَمِينَ محمَّدٍ

بَشيرٍ نَذيرٍ هَاشِمِيٍّ مكرَّمٍ ÷ عَطُوفٍ رَؤُوْفٍ مَنْ يُسَمّٰى بِاحمدٍ

اس شعر میں "احمد" غیر منصرف ہے، وزن فعل اور علم کی وجہ سے لیکن ضرورت شعری کی وجہ سے اس پر کسرہ داخل ہوا ہے۔

اسی طرح دوسرا شعر÷

صُبَّتْ عليَّ مَصائِبٌ لَوْ اَنَّها ÷ صُبَّتْ علٰى اَلاَيَّامِ صِرنَ لَيالِيًا

اس شعر میں "مصائب"، جمع منتہی الجموع کی وجہ سے غیر منصرف ہے، لیکن ضرورت شعری کی وجہ سے اسپر تنوین داخل ہوئی ہے۔

اور بعض مرتبہ ماقبل اور مابعد کے ساتھ مناسبت کی رعایت میں بھی غیر منصرف پر کسرہ اور تنوین داخل کردیتے ہیں، جیسے آیت کریمہ "سَلَاسِلاً وَّ اَغْلَالًا" ہیں سلاسلاً جمع منتہی الجموع کی وجہ سے غیر منصرف ہے، لیکن "اغلالاً" کی مناسبت سے اس پر بھی تنوین لے آئے۔

اسی طرح "وجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ" میں " سَبَإٍ"غیر منصرف ہے، علیت اور عجمہ کی وجہ سے، لیکن " نبإٍ" کی مناسبت سے اسپر بھی کسرہ اور تنوین لے آئے۔

یادرہے کہ اصل تو یہی ہے، کہ غیر منصرف پر کسرہ اور تنوین داخل نہیں ہوتے، لیکن کبھی ضرورت اور مناسبت کی وجہ سے غیر منصرف پر بھی کسرہ اور تنوین داخل ہوجاتے ہیں۔

﴿ منصرف کو غیر منصرف پڑھنا ﴾

اب آیا اسمِ منصرف کو ضرورت اور مناسبت کی وجہ سے غیر منصرف پڑھ سکتے ہیں یا نہیں، اس بارے میں نحویوں کے چار مذہب ہیں۔

بعض نحویوں کا مذہب یہ ہے، کہ اسم منصرف کو مطلقا غیر منصرف پڑھنا جائز ہے، احمد بن یحیٰ کا یہی مذہب ہے۔

جمہور بصریین اور کوفیین میں سے ابو موسی الحامض (التوفی ۳۰۵ھ) کا مذہب یہ ہے کہ کسی اسم منصرف کو مطلقا کسی بھی حال میں غیر منصرف پڑھنا جائز نہیں، اسلئے کہ اس صورت میں اصل سے خروج کرنا لازم آتا ہے جو جائز نہیں، برخلاف غیر منصرف کو ضرورت اور مناسبت کی وجہ سے منصرف پڑھنے میں فرع سے اصل کی طرف رجوع ہوتا ہے جو جائز ہے۔

جمہور کوفیین اور بصریوں میں سے امام اخفش کا مذہب یہ ہے کہ ضرورت شعری کی وجہ سے منصرف کو غیر منصرف پڑھنا جائز ہے، ابن مالک نے اسی کو اختیار کیا ہے اور ابو حیان نے اسکو صحیح قرار دیا ہے، اسکے عکس پر قیاس کرتے ہوئے یعنی جس طرح غیر منصرف کو ضرورت شعری کی وجہ سے منصرف پڑھنا جائز ہے، اسی طرح منصرف کو بھی ضرورت کی وجہ سے غیر منصرف پڑھنا جائز ہے۔

بعض نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ منصرف کو غیر منصرف پڑھنا خاص طور پر اعلام میں جائز ہے۔

﴿ اما العدل ﴾

اسباب منع صرف کو اجمالی طور پر بیان کرنے کے بعد، آگے مصنفؒ ان ہی اسباب کو تفصیل سے بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "امّا العدلُ" یعنی بہر حال عدل۔

﴿ اسباب منع صرف کی ترتیب ﴾

مصنفؒ نے سب سے پہلے عدل کو بیان کیا اسلئے کہ تمام اسباب میں اصل عدل ہے کہ عدل بغیر شرط کے مؤثر ہوتا ہے، اور دوسرے اسباب کسی نہ کسی شرط کے ساتھ مؤثر ہوتے ہیں۔

پھر مصنفؒ نے عدل کے بعد وصف کو بیان کیا اسلئے کہ وصف بعض اسماء میں عدل کے ساتھ مؤثر بنتا ہے، جیسے "ثُلاثُ" وغیرہ میں۔



☆☆☆☆☆☆☆

پھر وصف کے بعد تانیث کو بیان کریں گے، اسلئے کہ وصف اور تانیث دونوں وضعی اور عارضی کی طرف منقسم ہونے میں مشترک ہیں کہ جسطرح وصف کی دو قسمیں ہیں وضعی اور عارضی اور ان میں سے غیر منصرف کی بحث میں وصفِ اصلی اور وضعی کا اعتبار کیا جاتا ہے، اسی طرح تانیث کی بھی دو قسمیں ہیں وضعی اور عارضی، اور ان میں سے وضعی کا اعتبار کیا جاتا ہے اسی لئے وصف کے بعد تانیث کو بیان کریں گے۔

اس پر سوال یہ ہوتا ہے، کہ جب وصف اور تانیث دونوں کی دو دو قسمیں ہیں، اور دونوں میں اصلی اور وضعی کا اعتبار کیا جاتا ہے، تو وصف کو تانیث پر کیوں مقدم کیا؟

اسکا جواب یہ ہے، کہ وصف کو اپنے ماقبل (عدل) کے ساتھ مناسبت ہے، کہ وصف عدل کے ساتھ جمع ہوتا ہے، اور یہ بات تانیث میں نہیں اسلئے وصف کو تانیث پر مقدم کیا۔

دوسرا جواب یہ ہے، کہ وصف مؤثر ہے، وضع کی وجہ سے، اور تانیث مؤثر ہوتی ہے علمیت کی وجہ سے، اور علمیت وضع ثانی کے درجہ میں ہے تو وصف جس میں وضعِ اول کا درجہ تھا، اسکو مقدم کردیا، اور تانیث جس میں وضع ثانی کا درجہ تھا اسکو مؤخر کردیا۔

پھر تانیث کے بعد معرفہ کو بیان کریں گے اسلئے کہ تانیث کے لئے معرفہ ہونا ضروری ہے، پھر معرفہ کے بعد عجمہ کو بیان کریں گے اسلئے کہ عجمہ کے لئے تعریف (علمیت) شرط ہے۔

پھر جمع کو بیان کریں گے اسلئے کہ جمع کو تانیث کے ساتھ ایک مناسبت ہے کہ جس طرح تانیث بالالف دو سبب کے قائم مقام ہے، اسی طرح جمع بھی دو سبب کے قائم مقام ہے۔

پھر جمع کے بعد ترکیب کو بیان کریں گے، اسلئے کہ ترکیب جمع کے مشابہ ہے، اس اعتبار سے کہ جمع جس طرح مفرد کی فرع ہے، اسی طرح ترکیب بھی مفرد کی فرع ہے۔

پھر ترکیب کے بعد الف ونون زائدتان کو بیان کریں گے، اسلئے کہ الف و نون زائدتان کو ترکیب کے ساتھ اس اعتبار سے مشابہت ہے کہ جس طرح ترکیب میں مفرد پر زیادتی ہوتی ہے، اسی طرح الف ونون زائدتان میں بھی زیادتی ہوتی ہے۔

پھر جب اسباب منع صرف میں سے کوئی باقی نہ رہا تو وزن فعل کو اخیر میں بیان کردیا۔

فَهُوَ تَغَيُّرُ اللَّفْظِ مِنْ صِيْغَتِهِ الْأَصْلِيَّةِ إِلٰى صِيْغَةٍ أُخْرٰى

﴿عدل کی لغوی اور اصطلاحی تعریف﴾

عدل کے لغوی معنی مختلف ہیں، مائل ہونا، اگر اسکا صلہ " الی " ہو، جیسے "فُلانٌ عَدلَ اِلیهِ اَیْ مَالَ اِلَیهِ" اعراض کرنا اگر اسکا صلہ " عَنْ "ہو، جیسے "فُلانٌ عـدلَ عَنه اَی اَعرَضَ عَنه" تساوی اور برابری کے معنی میں اگر اسکا صلہ "بَینَ" آئے، جیسے "عدلَ الامیرُ بَینَ کَذاو کَذا" اسکے علاوہ اور بھی مختلف معانی آتے ہیں۔

آگے مصنفؒ عدل کی اصطلاحی تعریف کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "فهوَ تـغَیُّرُ اللَّفظِ مِن صِیغتِهِ الاَصـلِیةِ الٰـی صیغةٍ اخرٰی" یعنی پس وہ (عدل) لفظ کا متغیر ہونا ہے، اپنے اصلی صیغہ سے دوسرے صیغہ کی طرف، مطلب یہ ہے، کہ ایک ہیئت سے دوسری ہیئت کی طرف چلے جانے کو عدل کہتے ہیں۔

﴿صیغہ سے مراد﴾

سوال یہ ہوتا ہے، کہ عدل کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں، اسلئے کہ اس میں مشتقات بھی داخل ہو جاتے ہیں کہ وہ بھی صیغۂ اصلیہ (مصدر) سے نکالے گئے ہیں، جیسے ضَرْبٌ سے ضَارِبٌ، مَضْرُوْبٌ وغیرہ؟

اسکا جواب یہ ہے، کہ صیغہ سے مراد اس لفظ کا صیغہ ہے، یعنی ضمیر کو لفظ کی طرف لوٹایا جائے گا تو صیغہ کی اضافت لفظ کی طرف لوٹنے والی ضمیر کی طرف ہونے کی وجہ سے مشتقات نکل گئے، اسلئے کہ مشتقات کے صیغے مصدر کے صیغے نہیں، بلکہ مصدر کے صیغے کے علاوہ ہیں۔

اسی طرح تثنیہ و جمع اور تصغیر بھی عدل کی تعریف سے نکل گئے، اسلئے کہ تثنیہ اور جمع کا صیغہ مفرد کے صیغے کے علاوہ ہیں، اور تصغیر کا صیغہ تکبیر کے صیغے کے علاوہ ہیں۔

﴿تغیر سے مراد تغیر غیر قیاسی ہے﴾

سوال یہ ہوتا ہے، کہ عدل کی یہ تعریف مغیرات قیاسیہ (جیسے مَقُوْلٌ کی اصل مَقْوُوْلٌ ہے اور مَرْمِیٌّ کی اصل مَرْمُوْیٌ ہے) پر صادق آتی ہے تو اسکو بھی عدل کہنا چاہئے، حالانکہ اسکو کوئی عدل نہیں کہتا؟۔

اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں پر تغیر سے مراد تغیر غیر قیاسی ہے، یعنی کسی قانون کے پیش نظر تغیر نہ ہوا ہو اور مَقُوْلٌ وغیرہ میں قاعدہ صرفی کی پیش نظر تغیر ہوا ہے جو قیاسی ہے۔

اس پر سوال یہ ہوتا ہے کہ عدل کی تعریف اسماء محذوفۃ الاعجاز پر صادق آتی ہے، جیسے " یـدٌ" اصل میں

☆☆☆☆☆☆☆

"یدوٌ " ہے اور " دمٌ" اصل میں " دَمَوٌ " ہے، اوران میں تغیر خلاف قیاس ہے؟

اسکا جواب یہ ہے، کہ عدل کی تعریف میں تغیر سے مراد اپنے اصلی صیغے سے دوسرے صیغے کی طرف متغیر ہونا ہے بقائے مادہ کے ساتھ، یعنی معدول اور معدول عنہ کا مادہ بھی باقی رہنا ضروری ہے اور اسماء محذوفۃ الاعجاز میں مادہ پورا باقی نہیں، بلکہ مادہ کے بعض حرف حذف ہوگئے ہیں، جیسے یدوٌ اور دموٌ کا واؤ حذف ہوگیا۔

﴿ بقائے مادہ کا مطلب ﴾

اس پر اعتراض یہ ہوتا ہے، کہ اس تشریح کے مطابق ثُلاثُ اور مَثْلَثُ عدل کی تعریف سے خارج ہو جاتے ہیں، اسلئے کہ ان میں مادہ باقی نہیں رہا کہ ثلاثُ اور مَثلَثُ کی اصل ثلاثۃٌ ثلاثۃٌ تھی اور اسکی تاء حذف ہوگئی؟

اسکا جواب یہ ہے کہ بقائے مادہ سے مراد ان حروف اصلیہ کا باقی رہنا ہے جو فاء عین اور لام کے مقابلہ میں ہو اور مادۂ اصلیہ ان دونوں میں باقی ہے اور ان میں تاء زائد ہے۔

﴿ باب عدل میں دو امر معتبر ھیں ﴾

ایک سوال یہ بھی ہوتا ہے کہ عدل کی اس تعریف میں اُنَیبُ اور اُقَوِسُ داخل ہوجاتے ہیں، اسلئے کہ ان دونوں کا مفرد نابٌ اور قَوسٌ ہے جو اجوف ہے۔

اور قاعدہ ہے کہ وہ اسم جو ثلاثی مفرد اور اجوف ہو اسکی جمع اَفعَالٌ کے وزن پر آتی ہے، جیسے قَولٌ کی جمع اَقْوَالٌ، ثَوبٌ کی جمع اَثوَابٌ، لَونٌ کی جمع اَلْوَانٌ اور قَومٌ کی جمع اَقوَامٌ.

اس قاعدہ سے معلوم ہوا کہ نَابٌ اور قَوسٌ کی جمع اولا اَنیَابٌ اور اَقْوَاسٌ تھی، پھر اس سے عدول کر کے اُنَیبٌ اور اَقْوَسٌ ہوگئی؟

اسکا جواب یہ ہے کہ بابِ عدل میں دو امر معتبر ہیں، نمبر ایک اصل کا وجود، اور نمبر دو اس اسم کا اپنے اصلی صیغہ سے نکلنے کا اعتبار، اب اگر یہ دونوں امر متحقق ہوگئے تو عدل کا تحقق ضرور ہوگا، اور اگر ان دونوں میں سے ایک امر بھی منتفی ہوا تو عدل بھی منتفی ہوجائے گا۔

اوپر اُنَیبٌ اور اَقْوَسٌ کا معاملہ ایسا ہی ہے، اسلئے کہ اُنَیبٌ اور اَقْوَسٌ کی اگرچہ اصل ہے، لیکن اسکے نکلنے کا اعتبار نہیں کیونکہ اگر ان دونوں کا اپنے اصلی صیغہ سے نکلنے کا اعتبار کیا جائے، تو پھر ان دونوں کو

تَحْقِيقًا اَوْ تَقْدِيْرًا.

استعمال میں مغیرات شاذ نہ کہنا چاہئے، اسلئے کہ شاذ وہ ہے جو اصل اور قاعدہ کے مخالف ہو اور یہاں پر شاذ نام اسلئے تونہیں ہوسکتا کہ معدول کے لئے قاعدہ ہے اور اس میں اسکے خلاف کیا ہے جبکہ معدول کے لئے کوئی قاعدہ نہیں، جب معدول کا کوئی قاعدہ ہی نہیں، تو اسکا کوئی شاذ بھی نہیں اور جب اَنْیُـــبٌ اور اَقْـــوَسٌ شاذ ہیں تو معدول ہی نہیں۔

﴿تعریف سے غرض﴾

کسی چیز کی تعریف سے غرض یہ ہے، کہ معـرّف کی معرفت حاصل ہو اور اسکی دو صورتیں ہیں، ایک صورت یہ ہے کہ تعریف کے ذریعہ معـرّف کو اسکے تمام ماعدا سے ممتاز کرنا مقصود ہو، دوسری صورت یہ ہے کہ تعریف کے ذریعہ معرّف کو اسکے بعض ماعدا سے ممتاز کرنا مقصود ہو۔

اب اگر پہلی صورت کو اختیار کریں، تو اس صورت میں تمام قیودات اور تکلفات کی ضرورت محسوس ہوگی تا کہ ان قیودات کی وجہ سے عدل اپنے تمام ماعدا سے ممتاز ہو جائے۔

اس صورت میں قاضی ارشاد کی تشریح کے مطابق عدل کی تعریف یہ ہوگی "العـدلُ تغيرُ اللّفظِ عنْ صيغتِه الٰى صيغةٍ اخرٰى تغيرًا غيرَ قياسيٍ بِلاقلبٍ واعلالٍ و تخفيفٍ معَ بَقاءِ الْمَادةِ" ان تمام قیودات کا لحاظ کرتے ہوئے تعریف کریں تو عدل اپنے تمام ماعدا سے ممتاز ہو جائیگا۔

اور اگر دوسری صورت اختیار کریں تو اس صورت میں عدل کی یہ تعریف، جو مصنفؒ نے بیان کی ہے وہ کافی اور وافی ہے، اسلئے کہ اس تعریف سے عدل دوسرے اسباب منع صرف سے ممتاز ہو جاتا ہے۔

﴿عدل کی قسمیں﴾

آگے مصنفؒ عدل کی تقسیم کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "تَحقِيقًا او تَقدِيرًا [1]"، یعنی عدل یا تو تحقیقی

☆ (۱) یاد رہے، کہ یہ دونوں منصوب ہیں، مفعول مطلق کی صفت ہونے کی وجہ سے صفت ہیں، اور اسکا موصوف یعنی مفعول مطلق اپنے عامل کے ساتھ محذوف ہے تقدیر عبارت اس طرح ہے "يتـغيّـرُ تـغيّـرًا تـحقيقًا اَوْ تقديرًا، دوسرا احتمال یہ ہے، کہ مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور ہو، اصل عبارت اس طرح ہے "يتـغيّـرُ تـغيـرَ تـحقيقٍ او تقديرٍ" تو مضاف الیہ کو مضاف کے قائم مقام کر دیا، اور مضاف کا اعراب یعنی نصب مضاف الیہ کو دے دیا، جیسا کہ نائب فاعل کو فاعل کے قائم مقام کرنے کی صورت میں، فاعل کا اعراب یعنی رفع نائب فاعل (مفعول) کو دیدیا جاتا ہے، اسی طرح یہاں پر بھی مضاف کا اعراب مضاف الیہ کو دیکر مضاف الیہ کو منصوب پڑھا گیا ۱۲۔



ہوگا یا تقدیری، یعنی عدل کی دو قسمیں ہیں، عدلِ تحقیقی اور عدلِ تقدیری۔

عدل تحقیقی ÷ وہ ہے، جس میں غیر منصرف کے علاوہ کوئی دوسری دلیل ہو، جو اسم کے معدول عنہ پر دلالت کرتی ہو، جیسے ثُلَاثُ اور مَثْلَثُ میں عدل تحقیقی ہے، اسلئے کہ ثُلَاثُ اور مَثْلَثُ کو اہل عرب غیر منصرف تو پڑھتے ہی ہیں، اسکے علاوہ اسکے معدول عنہ پر ایک دلیل اور بھی موجود ہے، وہ یہ ہے کہ ثُلَاثُ کے معنی میں تکرار پائی جاتی ہے کہ ثُلَاثُ کے معنی ہیں ثَلَاثَةً ثَلَاثَةً بظاہر لفظ میں تو تکرار نہیں، لیکن معنی میں تکرار ہے اور قاعدہ ہے کہ معنی کی تکرار لفظ کی تکرار پر دلالت کرتی ہے، معلوم ہوا کہ ثُلَاثُ یہ ثَلَاثَةً ثَلَاثَةً سے عدول کرکے آیا ہے۔

اور دوسری قسم عدل تقدیری ہے، وہ یہ ہے کہ غیر منصرف کے علاوہ کوئی دوسری دلیل معدول عنہ کے وجود پر نہ ہو، جیسے عُمَرُ اور زُفَرُ کو اہل عرب غیر منصرف پڑھتے ہیں، حالانکہ ان میں غور کرنے سے صرف ایک ہی سبب معلوم ہوتا ہے اور وہ ہے علمیت، اور فقط علمیت تن تنہا غیر منصرف میں مؤثر نہیں تو اس صورت میں ان دونوں جیسے اسماء میں عدل کو مان لیا ہے یعنی عُمَرُ کی اصل عَامِرٌ تھی اور زُفَرُ کی اصل زَافِرٌ تھی ان سے عدول کرکے عُمَرُ اور زُفَرُ ہوگیا۔

سوال یہ ہوتا ہے، کہ جب عمر اور زفر میں علمیت کے علاوہ کوئی دوسرا سبب سمجھ میں نہیں آتا تھا اور اہل عرب اسکو غیر منصرف ہی پڑھتے ہیں تو اُس میں عدل کو ماننے کی کیا ضرورت؟ یو کہہ دیا جاتا، کہ عمرُ اور زفرُ فقط علمیت کی وجہ سے غیر منصرف پڑھے جاتے ہیں، اور دوسرے سبب پر موقوف نہیں، ایک سبب سے غیر منصرف ہونا سماعی ہے، عدل کو ماننے اور اس میں تکلفات کرنے کی کیا ضرورت تھی؟

اسکا جواب یہ ہے کہ اسمیں علمیت کے ساتھ دوسرا سبب عدل اسلئے مان لیا گیا ہے کہ اس میں دو سبب پائے جاوے اور نحویوں کے قاعدہ کی حفاظت ہو جائے اسلئے کہ نحویوں کا قاعدہ ہے کہ کوئی بھی اسم دو سبب کے بغیر غیر منصرف نہیں ہوتا۔

ایک سوال یہ بھی ہوتا ہے، کہ آپکو خصوصی طور پر یہ کیسے معلوم ہوا کہ عمرُ اور زفرُ کی اصل عامرٌ اور زافرٌ ہے، اسلئے کہ ہوسکتا ہے کہ اسکی اصل کچھ اور بھی ہو؟

اسکا جواب یہ ہے، کہ ہم نے اسکی اصل جو مانی ہے وہ رجماً بالغیب نہیں، بلکہ ہمارے پاس اسکی دلیل

وَ لاَ يَجْتَمِعُ مَعَ وَزْنِ الْفِعْلِ أَصْلاً ، وَ يَجْتَمِعُ مَعَ الْعَلَمِيَّةِ كَعُمَرَ وَ زُفَرَ

ہے،اوروہ یہ کہ غیر منصرف کی بحث میں بابِ قَطَامِ میں قَطَامَ معدول ہے قَاطِمَةٌ سے اسلئے کہ قطام کے معنی بعینہ قاطمۃ کے ہیں،توچونکہ یہ بحث غیر منصرف کی ہے تو ہم نے اس پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ عمراورزفر کی اصل فَاعِلٌ کے وزن پر عَامِرٌ اور زَافِرٌ ہے۔

﴿ عدل وزن فعل کے ساتھ جمع نہیں ہوتا ﴾

آگے مصنفؒ کچھ احکامات بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں " وَ لَا يَجْتَمِعُ مَعَ وَزْنِ الْفِعْلِ اَصْلاً "، یعنی عدل ،وزن فعل کے ساتھ بالکل جمع نہیں ہوتا،مطلب یہ ہے کہ کسی اسم میں عدل اوروزن فعل کا اجتماع نہیں ہوسکتا،اسلئے کہ عدل اوروزن فعل کے اوزان مختلف ہیں۔

چنانچہ عدل کے مشہوراوزان چھ ہیں جوفعل کے اوزان کے علاوہ ہیں اوروہ یہ ہیں (۱) فَعَلُ جیسے سَحَرُ (۲) فُعَلُ جیسے عُمَرُ (۳) فُعَالُ جیسے ثُلَاثُ (۴) مَفْعَلُ جیسے مَثْلَثُ (۵) فَعَالِ جیسے قَطَامِ (۶) فَعْلِ جیسے اَمْسِ.

یادرہے کہ قَطَامِ اور حَذَامِ اہل حجاز کے نزدیک مبنی علی الکسر ہیں غیر منصرف نہیں،اور بنوتمیم ان میں عدل مانتے ہیں،اورغیر منصرف پڑھتے ہیں اسی طرح اَمْس کو بھی بنوتمیم حالت رفعی میں غیر منصرف مانتے ہیں۔

اورفعل کے وہ اوزان جوغیر منصرف کا سبب بننے میں مؤثر اور معتبر ہیں، وہ چھ ہیں اوروہ یہ ہیں (۱) أَكْرَمَ باب افعال کا فعل ماضی معروف (۲) أُكْرِمَ باب افعال کا فعل ماضی مجہول (۳) ضُرِبَ ثلاثی مجرد کا فعل ماضی مجہول (۴) تَدَحْرَجَ باب تَفَعْلُلٌ کا ماضی معروف (۵) تُدُحْرِجَ باب تفعلُل کا ماضی مجہول (۶) دُحْرِجَ باب فَعْلَلَة کا ماضی مجہول، معلوم ہو کہ جب فعل اور عدل کے اوزان مختلف ہیں تو دونوں کے جمع ہونیکا کوئی سوال نہیں ہوتا۔

﴿ عدل علم کے ساتھ ﴾

پھرآگے مصنفؒ فرماتے ہیں"وَيَجْتَمِعُ مَعَ الْعَلَمِيَةِ"،یعنی عدل علمیت کے ساتھ جمع ہوتا ہے، مطلب کہ کوئی اسم عدل اورعلمیت کی وجہ سے غیر منصرف بن سکتا ہے، جیسے عُمَرُ اور زُفَرُ غیر منصرف ہیں علمیت اورعدل تقدیری کی وجہ سے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆

﴿عدل پانچ چیزوں میں علم کے ساتھ﴾

یاد رہے کہ عدل پانچ چیزوں میں علمیت کے ساتھ مانع صرف (غیر منصرف کا سبب) ہوتا ہے۔

ایک وہ اسم جو فُعَلُ کے وزن پر علم کیلئے وضع کیا گیا ہو اور فَاعِلٌ سے معدول ہو، جسکے جاننے کا طریقہ اہل عرب سے غیر منصرف [1] سنا جانا ہے جس میں علمیت کے علاوہ کوئی اور سبب نہیں ہوتا تو تقدیراً عدل کو مان لیا جاتا ہے۔

دوسرا وہ اسم جو فُعَلُ کے وزن پر نداء کے ساتھ خاص ہو، جیسے فُسَقُ معدول ہے فَاسِقٌ سے اور غُدَرُ معدول ہے غَادِرٌ سے اور خُبَثُ معدول ہے خَبِيْثٌ سے اور لُكَعُ معدول ہے اَلْكَعُ سے۔

ان اسماء معدولہ کے ذریعہ کسی کا نام رکھدیا جائے، تو یہ اسماء غیر منصرف ہونگے عدل تقدیری اور علمیت کی وجہ سے، اور اگر نکرہ کردیا جاوے تو منصرف ہوں گے۔

تیسرا وہ اسم جو فُعَلُ کے وزن پر ہو، اور اسکے ذریعہ تاکید لائی جاتی ہو، جیسے جُمَعُ جمع ہے جَمْعَاءُ کی اور كُتَعُ جمع ہے كَتْعَاءُ کی اور بُصَعُ جمع ہے بَصْعَاءُ کی، اور بُتَعُ جمع ہے بَتْعَاءُ کی، یہ تمام اسماء غیر منصرف ہیں عدل اور علمیت کی وجہ سے۔

عدل تو اسلئے کہ انکا مذکر اَفْعَلُ کے وزن پر ہے، جنکا مؤنث فَعْلاءُ کے وزن پر آتا ہے وہ صفت کے معنٰی میں ہو تو قانون کے مطابق ان کی جمع فُعْلٌ (بسکون العین) کے وزن پر جُمْعٌ، كُتْعٌ، بُصْعٌ اور بُتْعٌ آنی چاہیئے اور اگر یہ اسم صفت نہ ہو، تو قانون کے موافق انکی جمع فَعَالٰی کے وزن پر جَمَاعٰی، كَتَاعٰی، بَصَاعٰی اور بَتَاعٰی آنی چاہئے۔

اور اس اعتبار سے کہ انکے مذکر کی جمع واؤنون کے ساتھ لائی جاتی ہے تو قانون کے موافق انکی جمع

☆ (۱) وہ اسماء جو فُعَلُ کے وزن پر عدل تقدیری اور علمیت کی وجہ سے غیر منصرف سنے گئے ہیں، وہ یہ ہیں عُمَرُ، زُفَرُ، مُضَرُ، ثُعَلُ، هُبَلُ، زُهَلُ، عُصَمُ، قُزَحُ، جُثَمُ، قُثَمُ، جُمَعُ، دُلَفُ، بُلَعُ مذکورہ یہ تمام اسماء غیر منصرف ہیں، علمیت اور فَاعِلٌ کے صیغہ سے عدلِ تقدیری کی وجہ سے اور نحویوں نے ان اعلام میں عدل تقدیری اسلئے قرار دیا، کہ اعلام پر نقل غالب ہے، کہ ان میں اکثر انتقال ہوتا رہتا ہے، تو اعلام کے لئے نکرات میں کسی اصل کا ہونا ضروری ہوا تو ان اعلام کو فَاعِلٌ سے معدول قرار دیا، تا کہ صفت سے منقول ہونا معلوم ہو جائے، اسی لئے وہ علم جو فُعَلُ کے وزن پر ہو اور اہل عرب اسکو منصرف ہی پڑھتے ہوں تو اسمیں عدل نہیں مانا جائے گا، جیسے اُدَدٌ ۱۲

☆☆☆☆☆☆☆☆

فَعْلَاوَاتٌ کے وزن پر جَمْعَاوَاتٌ، كُتْعَاوَاتٌ، بَصْعَاوَاتٌ اور بَتْعَاوَاتٌ آنی چاہئے۔

اب یہ اسماء ان میں سے کس سے معدول ہو کر آئے ہیں؟ اس بارے میں نحویوں کا اختلاف ہے، امام اخفش اور علامہ سیرافی کا کہنا ہے کہ یہ اسماء معدول ہیں فُعُلٌ سے ابن عصفور نے اسی کو صحیح قرار دیا ہے۔

اور بعض نحویوں کا کہنا ہے کہ یہ اسماء معدول ہیں فَعَالٰی سے اور بعض نحویوں کا کہنا ہے کہ یہ اسماء معدول ہیں فَعْلَاوَاتٌ سے ابن مالک نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

اب رہ گیا مسئلہ علمیت کا کہ ان اسماء میں علمیت کیسے؟ تو بعض نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ تاکید کے الفاظ احاطہ کے معنی کی وجہ سے اعلام ہیں اسلئے کہ انکی جمع مذکر واؤ نون کے ساتھ آتی ہے اور معارف میں سے صرف اعلام ہی کی جمع واؤ نون کے ساتھ آتی ہے۔ دوسرے معارف کی جمع واؤ نون کے ساتھ نہیں آتی معلوم ہوا کہ یہ الفاظِ تاکید اعلام ہیں، ابن حاجب نے بھی اسی مذہب کو اختیار کیا ہے۔

اور بعض نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ الفاظ تاکید میں تعریف علمیت کی وجہ سے نہیں، بلکہ نیتِ اضافت کی وجہ سے ہے اسلئے کہ "جَائَتِ النِّسَاءُ جُمَعُ" اصل میں جُمَعُهُنَّ ہے جیسا کہ "جَائَتِ النِّسَاءُ كُلُّهُنَّ" میں اضافت ہے، تو جُمَعُهُنَّ میں ضمیر مضاف الیہ معلوم ہونیکی وجہ سے حذف کر دی گئی تو نیتِ اضافت کی وجہ سے یہ معرفہ ہو گئے، ابن عصفور نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

چوتھا وہ اسم جو فَعَلُ کے وزن پر ہے، وہ سَحَرُ ہے جو لازم الظرفیت معین معنی کیلئے ہے یعنی اس سے مراد وقتِ معین ہے، تو سَحَرُ جو کہ لازم الظرفیت ہے وہ علمیت اور عدل کی وجہ سے غیر منصرف ہے۔

بہر حال اس میں عدل تو الف لام کے ساتھ السَّحَرُ سے معدول ہونے کی وجہ سے ہے اسلئے کہ قانون ہے، کہ نکرہ کو الف لام کے ذریعہ معرفہ بنایا جاتا ہے، لیکن سَحَرُ میں اس قانون کے مطابق الف لام سے عدول کر کے علمیت کے ذریعہ معرفہ بنایا گیا ہے اسلئے کہ سَحَرْ علم ہے وقت معین کے لئے۔

البتہ وہ سَحَرُ جو غیر معین ہے وہ لازم الظرفیت نہیں تو وہ منصرف ہوتا ہے نکرہ کی صورت میں، اور معرفہ ہوتا ہے، الف و لام اور اضافت کی وجہ سے۔

پانچواں وہ اسم جو فَعَالِ کے وزن پر مؤنث کا علم ہو، جیسے حَذَامِ، قَطَامِ، رَقَاشِ، غَلَابِ اور سَجَاحِ، یہ پانچوں اسماء عورتوں کے نام ہیں، اور سَكَابِ گھوڑے کیلئے علم ہے اور عَرَادِ گائے کے لئے علم



☆☆☆☆☆☆☆☆☆

ہےاور ظَفَار ایک شہر کا نام ہے۔ بنو تمیم کی لغت کے مطابق یہ مذکورہ تمام اسماء معرب ہیں اور غیر منصرف [1] ہیں۔

اور اہل حجاز کی لغت کے مطابق یہ مذکور تمام اسماء مبنی علی الکسر ہیں، اس فَعَالِ کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے جو امر کیلئے ہے، جیسے نَزَالِ.

اگر فَعَالِ کے وزن پر کوئی اسم ہو، اور اخیر میں راء ہو، جیسے سَفَارِ پانی کا نام ہے اور حَضَارِ ایک ستارے کا نام ہے تو یہ اسماء اکثر بنو تمیم کے نزدیک بھی اہل حجاز کی طرح مبنی علی الکسر ہیں، اور بعض بنو تمیم انکو بھی معرب غیر منصرف ہی پڑھتے ہیں، حَذَامِ پر قیاس کرتے ہوئے۔

اہل حجاز اور بنو تمیم اس بات پر متفق ہیں کہ وہ اسماء جو فَعَالِ کے وزن پر ہوں، وہ مبنی علی الکسر ہوتے ہیں، جبکہ مصدر کے معنی میں ہوں، جیسے فَجَارِ بمعنی فُجُورٌ، حَمَادِ بمعنی حَمْدٌ اور یَسَارِ بمعنی یُسْرٌ اور انکا، مأخذ سماعی ہے۔

اسی طرح جبکہ صفت، اعلام کے قائم مقام ہو جیسے حَلَاقِ موت کو کہا جاتا ہے اور ضَرَامِ جنگ کو کہا جاتا ہے اور جَنَادِ سورج کو کہا جاتا ہے اور اَزَامِ سخت قحط والے سال کو کہتے ہیں اور صَمَامِ سخت مصیبت کو کہتے ہیں، ان پانچوں کا مأخذ بھی سماعی ہے۔

اسی طرح جبکہ فَعَالِ کے وزن پر وہ اسم جو لازم النداء ہو، جیسے یَافَسَاقِ بمعنی یَا فَاسِقَةُ اور یَاخَبَاثِ بمعنی یَاخَبِیْثَةُ، انکے قیاسی اور سماعی ہونے میں نحویوں کا اختلاف ہے۔

اسی طرح جبکہ امر کے معنی میں ہو، جیسے نَزَالِ بمعنی اِنْزِلْ (اتر) تَرَاکِ بمعنی اُتْرُکْ (چھوڑ) دَرَاکِ بمعنی اَدْرِکْ (پکڑلو) اور حَذَارِ بمعنی اِحْذِرْ (بچو) انکے بھی قیاسی اور سماعی ہونے میں اختلاف ہے۔

الغرض مذکورہ چار صورتوں میں فَعَالِ کا وزن بالاتفاق تمام اہل عرب کے نزدیک مبنی علی الکسر ہے۔

☆ (۱) غیر منصرف کیوں ہیں، اس بارے میں امام مبرد کا مذہب یہ ہے، کہ علمیت اور تانیث کی وجہ سے غیر منصرف ہیں، جیسے زینب غیر منصرف ہے علمیت اور تانیث کی وجہ سے، اور امام سیبویہ کا مذہب یہ ہے، کہ یہ اسماء غیر منصرف ہیں، عدل اور علمیت کی وجہ سے ابو حیان نے اسی کو اختیار کیا ہے ۱۲۔

وَ مَعَ الْوَصْفِ ، كَثُلاثَ وَ مَثْلَثَ وَ اُخَرَ وَ جُمَعَ

﴿عدل وصف کے ساتھ﴾

آگے مصنفؒ " مَعَ الْعَلَمِيَّةِ " پرعطف کرتے ہوئے، فرماتے ہیں " و مَعَ الوَصفِ "یعنی اورعدل جمع ہوتا ہے وصف کے ساتھ، مطلب کہ کوئی اسم عدل اور وصف کی وجہ سے غیر منصرف بن سکتا ہے، جیسے ثُلاثُ ، مَثْلَثُ، اُخَرُ اور جُمَعُ یہ چاروں[1] اسماء غیر منصرف ہیں، عدل اور وصف کی وجہ سے ہے۔

☆(۱) ایک بات یاد رہے، کہ ثُلاثُ اور مَثْلَثُ امام سیبویہ کے نزدیک عدل اور وصف کی وجہ سے غیر منصرف ہیں، یہی مذہب ہمارے مصنفؒ کا بھی ہے، جیسا کہ اوپر معلوم ہوا، اس پر سوال یہ ہوتا ہے، کہ انمیں وصف تو عارضی ہے، جیسے "مَرَرْتُ بِنِسْوَةٍ اَرْبَعٍ" میں اَرْبَع، عدد میں وصف عارضی کی وجہ سے منصرف ہے تو ثُلاثُ اور مَثْلَثُ اور انکے علاوہ اعداد معدولہ میں وصف عارضی کے باوجود غیر منصرف کیوں قرار دیا؟ اسکا جواب یہ ہے، کہ تراکیب معدولہ کو واضع نے وصف ہی کے لئے وضع کیا ہے، اور انکا استعمال بھی وصف ہی کے لئے ہوتا ہے، مطلب یہ ہے، کہ معدول کی وضع الگ ہے وصف کے لئے اور معدول عنہ کی وضع بھی الگ ہے عدد کے لئے، فلا اشکال ، امام فراء کا مذہب یہ ہے، کہ ثُلاثَ (یعنی وہ معدول جس میں وصفیت پائی جاتی ہو) کا منصرف پڑھنا جائز ہے، جبکہ اسکو موصوف پر جاری نہ کیا جائے، جیسے "مَرَرْتُ بِثُلاثٍ" میں ثُلاثَ کو امام فراء کے نزدیک منصرف اور غیر منصرف دونوں پڑھنا جائز ہے اور اگر موصوف پر جاری کریں، تو پھر اسکو غیر منصرف ہی پڑھیں گے، جیسے "مَرَرْتُ بِالرِّجَالِ ثُلاثَ" میں ثُلاثَ غیر منصرف ہے، امام فراء کا مذہب صحیح نہیں، اسلئے کہ انکے مذہب کے مطابق تو اَحْمَرُ جیسی مثالوں میں جس میں وصفیت مؤثر ہوتی ہے، انمیں بھی انکا موصوف پر جاری ہونا ضروری ہونا چاہئے، حالانکہ بات ایسی نہیں ہے، امام ابن سراج کا مذہب یہ ہے، کہ ثُلاثَ اور مَثْنٰى جیسی مثالیں عدل ہی کی وجہ سے غیر منصرف ہیں، اسمیں وصفیت کا اعتبار کرنیکی ضرورت نہیں، وہ تشریح اس طرح کرتے ہیں، کہ مثلا مَثْنٰى غیر منصرف ہے لفظ اِثْنَيْنِ اِثْنَيْنِ سے معدول ہونے کی وجہ سے اور اسکے معنی سے بھی معدول ہے، اسلئے کہ وہ ایسے معنی سے معدول ہوا، جس میں دو مرتبہ کا معنی پایا جاتا ہے، تو اسمیں عدل لفظی کے ساتھ عدل معنوی بھی ہے، تو یہ دو مرتبہ (لفظی اور معنوی) عدل ہونا ہی دو سبب ہو گئے، اب وصف کو ماننے کی کوئی ضرورت نہیں، امام زجاج کا مذہب بھی یہی ہے، لیکن یہ مذہب انتہائی ضعیف ہے، اسلئے کہ ہر عدل میں چاہے اسکے ساتھ علمیت ہو یا وصفیت ہو، باریک نظر سے دیکھا جاوے، اور غور کیا جاوے، تو ہر ایک میں عدل لفظی کے ساتھ عدل معنوی ضرور پایا جاتا ہے، تو پھر ہر ایک میں عدل کے علاوہ دوسرے سبب کو تلاش کرنے کی کیا ضرورت؟ کوفیین اور امام ابن کیسان کا مذہب یہ ہے، کہ ثُلاثَ جیسی مثالیں غیر منصرف ہوتی ہیں عدل اور تعریف کی وجہ سے، جیسا کہ عُمَرُ میں ہے، اسلئے کہ ثُلاثَ وغیرہ پر الف لام داخل ہی نہیں ہوتا معلوم ہوا کہ پہلے ہی سے معرفہ ہے، تو معرفہ اور عدل کی وجہ سے غیر منصرف ہے، لیکن یہ مذہب بھی کمزور ہے اسلئے کہ مَثْنٰى وغیرہ "جَاءَ نِي الْقَوْمُ مَثْنٰى" جیسی مثالوں میں حال واقع ہے، اور حال ہونے کی وجہ سے نکرہ ہے اسکے باوجود غیر منصرف ہے، معلوم ہوا کہ وصف اور عدل کی وجہ سے غیر منصرف ہے، معرفہ اور عدل کی وجہ سے نہیں ۱۲۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

﴿ فُعَالُ اور مَفْعَلُ کے وزن پر اسماء معدولہ ﴾

وہ اعداد، جو عدل اور وصف کی وجہ سے غیر منصرف پڑھے جاتے ہیں اور وہ فُعَالُ اور مَفْعَلُ کے وزن پر ہیں، کل بارہ اوزان ہیں جو اہل عرب سے سنے گئے ہیں، اور وہ یہ ہیں اُحَادُ ، اور مَوْحَدُ، ثُنَاءُ اور مَثْنٰی ، ثُلَاثُ اور مَثْلَثُ ، رُبَاعُ اور مَرْبَعُ ، خُمَاسُ اور مَخْمَسُ، عُشَارُ اور مَعْشَرُ.

مَثْنٰی وثُلَاثُ اور رُبَاعُ جیسے آیت کریمہ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰی وثُلَاثَ ورُبَاعَ

ثُنَاءُ اور مَوْحَدُ کی مثال شاعر کا شعر:-

وَ لَقَدْ قَتَلْتُهُمْ ثُنَاءَ ومَوْحَدَ ÷ وَتَرَكْتُ مَرَّةً مِثْلَ اَمْسِ الدَّابِرِ

ترجمہ : اور تحقیق کہ میں نے انکو دو دو اور ایک ایک کر کے قتل کر دیا ہے، اور میں نے ایک بار گذشتہ کل کی طرح چھوڑ دیا ہے۔

اُحَادُ کی مثال شاعر کا شعر:-

مَنَتْ لَكَ اَنْ تُلاقِيَنِي الْمَنَايَا ÷ اُحَادَ اُحَادَ فِي الشَّهرِ الحَرَامِ

ترجمہ : تمہاری موت نے مقدر کر دیا ہے، کہ تم لوگ ایک ایک کر کے شہر حرام میں ہماری ملاقات کریں۔

مَخْمَسُ کی مثال شاعر کا شعر:-

هَنِيْئًا لِاَرْبَابِ الْبُيُوتِ بُيُوتُهُم ÷ ولِلْآكِلِيْنَ التَّمرَ مَخْمَسُ مَخْمَسَا

ترجمہ : گھر والوں کے لئے انکے گھر مبارک ہو، کھجور کھانے والوں کے لئے مبارک ہو پانچ پانچ کر کے کھانا۔

عُشَارُ کی مثال شاعر کا شعر:-

فَلَمْ يَسْتَرِيْثُوْكَ حَتّٰى رَمَيْتَ ÷ فَوْقَ الرِّجَالِ خِصَالاً عُشَارًا

ترجمہ : پس تجھکو انہوں نے دیر کرنے والا نہیں سمجھا، یہاں تک کہ تو نے ڈالدیا آدمیوں پر دس دس خصلتوں کو۔

الغرض مذکورہ بارہ اوزان تو اہل عرب سے مسموع ہیں، اب آیا بقیہ آٹھ اوزان (سُــــــدَاسُ اور مَسْدَسُ، سُبَاعُ اور مَسْبَعُ ، ثُمَانُ اور مَثْمَنُ ، تُسَاعُ اور مَتْسَعُ) کو ان بارہ اوزان پر قیاس کر سکتے ہیں یا نہیں؟ اس بارے میں نحویوں کے تین مذہب ہیں۔

☆☆☆☆☆☆☆

بصریوں کا مذہب یہ ہے کہ ان آٹھ غیر مسموع اوزان کا ان بارہ مسموع اوزان پر قیاس نہیں کیا جائیگا، اسلئے کہ قیاس کرنیکی صورت میں ایسے لفظ کا ایجاد کرنا لازم آتا ہے جسکا اہل عرب نے تکلم نہیں کیا۔

کوفیوں کا مذہب یہ ہے، کہ آٹھ غیر مسموع کا بارہ مسموع اوزان پر قیاس کرنا جائز ہے، اسلئے کہ اوزانِ متعینہ کی وجہ سے قیاس کا طریقہ بالکل واضح ہے امام زجاج کا بھی یہی مذہب ہے۔

بعض نحویوں کا مذہب فُعَالُ مسموع کے وزن پر فُعَالُ غیر مسموع کا قیاس جائز ہے اسلئے کہ اس کا استعمال بکثرت ہے اور مَفْعَل مسموع کے وزن پر مَفْعَلُ غیر مسموع کا قیاس جائز نہیں، اسلئے کہ اسکا استعمال قلیل ہے۔

﴿اعداد معدولہ کا استعمال﴾

یاد رہے کہ اعداد معدولہ کو اہل عرب نکرہ ہی استعمال کرتے ہیں اب یا تو نکرہ استعمال ہوتے ہیں خبر بن کر، جیسے "صَلٰوۃُ الَّلیْلِ مَثْنٰی مَثْنٰی" یا صفت بن کر، جیسے "اُولِی اَجْنِحَۃٍ مَثْنٰی" یا حال بن کر، جیسے فَانْکِحُو مَا طَابَ لَکُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰی.

اوران اعداد معدولہ کا الف لام کے ساتھ معرفہ استعمال ہونا اہل عرب سے نہیں سنا گیا اور اضافت کے ساتھ معرفہ استعمال ہونا بہت کم ہے، جیسے شاعر کا شعر:-

خَیْلٌ کَفَاھَا وَ لَمْ یَکْفِھَا ÷ ثُنَاءُ الرِّجَالِ وَ وُحْدَانِھَا

ترجمہ : گھوڑوں کا ایک گروہ مردوں کی ایک جماعت کے لئے کافی ہے اور گھوڑوں کے گروہ کے لئے مردوں کا دو دو اور ایک ایک ہونا کافی نہیں۔

اسی طرح امرأالقیس کا شعر:-

یُفَاکِھُنَا سَعْدُ وَ یَغْدُوْ لِجَمْعِنَا ÷ بِمَثْنَی الزِّقَاقِ الْمُتْرَعَاتِ وَبِالْجُزُرِ

ترجمہ : سعد ہم سے مزاح کرتے ہو اور ہماری جماعت کے لئے صبح کے وقت شراب کی بھری ہوئی دو دو مشکیں اور اونٹ لاتے ہو۔

﴿اُخَرُ میں عدل کس طرح ہے﴾

اُخَرُ میں عدل اس طرح ہے کہ اُخَرُ جمع ہے اُخْرٰی کی اور اُخْرٰی اسم تفضیل آخَرُ [1] کا مؤنث ہے

☆(۱) آخَرُ کے معنی اَشَدُّ تَاَخِیْرًا ہے جیسے جَاءَ نِی زَیْدٌ وَرَجُلٌ آخَرُ اَیْ اَشَدُّ تَاَخِیْرًا مِنْ زَیْدٍ، اور غَیْرُ کے معنی میں ہونیکی وجہ سے وصف کے معنی پائے جاتے ہیں جیسے رَجُلٌ آخَرُ کا مطلب ہے رَجُلٌ غَیْرُ زَیْدٍ ۱۲۔

☆☆☆☆☆☆☆

اوراسم تفضیل تین طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ کے ساتھ ہوتا ہے۔

اضافت کے ساتھ، جیسے "زَیْدٌ اَفْضَلُ الْقَوْمِ" معرف باللام کے ساتھ، جیسے "زَیْدُنِ الافْضَلُ" اور من کے ساتھ، جیسے زَیْدٌ اَفْضَلُ مِنْ عَمْرٍو.

تو اُخَرُ بھی جب اسم تفضیل ہے تو تین طریقوں میں سے کسی ایک طریقے کے ساتھ استعمال ہونا چاہئے، لیکن جب اُخَرُ ان میں سے کسی ایک طریقہ پر بھی مستعمل نہیں ہوا تو معلوم ہوا کہ اُخَرُ ان تین طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ سے عدول کر کے آیا ہے۔

﴿اُخَرُ کس طریقه سے معدول ھے﴾

اب آیا ان تینوں طریقوں میں سے کس سے عدول کر کے آیا ہے تو اس بارے میں نحویوں کا اختلاف ہے۔

اکثر نحویین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ یہ معدول ہے معرف باللام سے یعنی اصل میں الاُخَرُ تھا۔

اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اسم تفضیل کا استعمال الف لام کے ساتھ اصل ہے " من " اور اضافت کے ساتھ استعمال کرنے کے مقابلہ میں، کیونکہ اسم تفضیل معرف باللام کے ساتھ مستعمل ہونے کی صورت میں اپنے ماقبل یعنی موصوف کے موافق ہوتا ہے، اسلئے کہ قاعدہ ہے کہ صفت، موصوف کے مطابق ہوتی ہے، جیسے زَیْدُنِ الافْضَلُ، الزَّیْدَانِ الافْضَلَانِ اور الزَّیْدُوْنَ الافْضَلُوْنَ اسی واسطے الف لام سے معدول ماننا اصل ہے۔

نیز اسلئے کہ اسم تفضیل میں اصل یہ ہے کہ اسم تفضیل کی جمع مقرون بالالف واللام ہو، جیسے اَلْکُبَرُ اور الصُّغَرُ تو اصل یعنی معرف باللام ہی سے معدول ہوگا۔

اور بعض نحویین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ اُخَرُ معدول ہے " مِنْ " کے ساتھ مستعمل ہونے سے، یعنی اُخَرُ مِنْ سے اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اسم تفضیل کا استعمال تینوں طریقوں میں سے مِنْ کے ساتھ اصل ہے اسلئے کہ اسم تفضیل کا مطلب ہے دوسرے کے مقابلہ میں زیادتی بتلانا اور زیاتی دوسرے کے مقابلہ میں من کے ساتھ استعمال کرنے میں ہوتی ہے تو مطلب یہ ہوا کہ اُخَرُ من سے عدول کر کے آیا ہے، ابوالفتح ابن جنی نے اسی کو اختیار کیا ہے۔



اور تیسرا اسم تفضیل کے استعمال کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اضافت کے ساتھ ہو، لیکن اُخَــرُ اضافت سے معدول ہونے کا کوئی قائل نہیں، اسلئے کہ جب مضاف الیہ کو حذف کیا جاتا ہے تو تین صورتوں میں سے کسی ایک صورت کو اختیار کیا جاتا ہے۔

ایک صورت یہ ہے، کہ مضاف الیہ کے عوض میں مضاف پر تنوین لائی جاوے، جیسے یَوْمَئِذٍ اصل میں یَوْمَ اِذْ کَانَ کَذا ہے، مضاف الیہ کو حذف کر کے اسکے عوض میں مضاف (اِذٍ) پر تنوین لے آئے۔

دوسری صورت یہ ہے، کہ مضاف الیہ کو حذف کر کے مضاف کو مبنی قرار دیا جاوے، جیسے قَبْلُ اور بَعْدُ اصل میں مِنْ قَبْلِ کُلِّ شَیْئٍ و مِنْ بَعْدِ کُلِّ شَیْئٍ تھا، تو مضاف الیہ (کُلِّ شیئٍ) کو حذف کر کے قَبْلُ اور بَعْدُ مضاف کو مبنی بنا دیا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ اس مضاف الیہ کے عوض میں کوئی دوسری اضافت لائی جاوے، جیسے یَـاتِیْمُ تِیْـمِ عَدِیٍّ اور یہاں پر ان تین صورتوں میں سے ایک بھی صورت نہیں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ یہ معدول ہے یا تو الف لام سے یا مِنْ سے۔

﴿اُخَرُ کے تمام صیغوں کی تفصیل﴾

اُخَـرُ اسم تفضیل اور اسکے صیغوں میں منصرف اور غیر منصرف کی تفصیل اس طرح ہے واحد مذکر آخَـرُ غیر منصرف ہے عدل اور وصف کی وجہ سے۔

تثنیہ مذکر آخَرَانِ تثنیہ مؤنث اُخریَانِ ، جمع مذکر سالم آخَرُوْنَ اور جمع مؤنث سالم اُخْرَیَاتٌ یہ چار صیغے منصرف ہیں، تثنیہ اور جمع ہونیکی وجہ سے اسلئے کہ تثنیہ اور جمع کا تقاضہ یہ ہے کہ حالت نصبی، جری کے تابع ہو اور غیر منصرف کا تقاضہ یہ ہے کہ حالت جری نصبی کے تابع ہو تو یہ خرابی سے بچنے کیلئے منصرف قرار دیا۔

اور جمع مذکر منتہی الجموع اَوَاخِـــرُ غیر منصرف ہے اسلئے کہ یہ ایک سبب دو سبب کے قائم مقام ہے اور واحد مؤنث اُخْـرٰی غیر منصرف ہے الف مقصورہ کی وجہ سے اسلئے کہ الف مقصورہ اور الف ممدودہ بھی ایک سبب دو سبب کے قائم مقام ہیں، اور جمع مؤنث اُخَرُ غیر منصرف ہے عدل اور وصف کی وجہ سے۔

﴿جُمَعُ کی تفصیل﴾

جُـمَعُ غیر منصرف ہے عدل اور وصف کی وجہ سے، اسی طرح کُتَـعُ ، بُتَـعُ ، بُـصَعُ بروزن فُعَلُ

مؤنث، یہ تمام جُمَعُ کی طرح غیر منصرف ہیں۔

جُمَعُ یہ جَمْعَاءُ بروزن فَعْلَاءُ مؤنث کی جمع ہے اور جَمْعَاءُ یہ مؤنث ہے اَجْمَعُ بروزن اَفْعَلُ کی، اور قاعدہ ہے کہ وہ اَفْعَلُ جسکا مؤنث فَعْلَاءُ کے وزن پر آتا ہے اسکی جمع کی دو صورتیں ہیں۔

ایک صورت یہ ہے کہ اَفْعَلُ جسکا مؤنث فَعْلَاءُ آتا ہے اگر صفت کے معنی میں ہو تو اسکی جمع فُعْلٌ کے وزن پر آتی ہے، جیسے اَحْمَرُ جسکا مؤنث حَمرَاءُ ہے تو حَمْرَاءُ کی جمع حُمْرٌ آتی ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اَفْعَلُ جسکا مؤنث فَعْلَاءُ آتا ہے، اگر اسم کے معنی میں ہو تو اسکی جمع فَعَالٰی اور فَعْلَاوَاتٌ کے وزن پر آتی ہے، جیسے أَصْحَرُ جسکا مؤنث صَحْرَاءُ ہے تو صَحْرَاءُ کی جمع صَحَارٰی اور صَحْرَاوَاتٌ آتی ہے۔

تو اب جَمْعَاءُ کی جمع یا تو جُمْعٌ یا جَمَاعٰی یا جَمْعَاوَاتٌ ہے، تو معلوم ہوا کہ جُمَعُ ان تینوں میں سے کسی ایک سے عدول کر کے آیا ہے۔

یاد رہے کہ ہمارے مصنفؒ کا رجحان یہ ہے کہ جُمَعُ غیر منصرف ہے عدل اور وصف کی وجہ سے۔

لیکن امام خلیل نحوی کے نزدیک جُمَعُ غیر منصرف ہے عدل اور تعریفِ اضافی کی وجہ سے، اسی طرح اَجْمَعُ میں بھی یہی حال ہے، اسلئے کہ "جاء نی القوم اجمعون" میں اصل اَجْمَعُهم یعنی جَمِيْعُهُمْ ہے اور قَرأْتُ الكتابَ اَجمعَ اَیْ جَميعَه یہ مذہب ضعیف ہے اسلئے کہ غیر منصرف میں تعریفِ اضافی معتبر نہیں۔

اکثر نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ اس میں عدل کے ساتھ تعریف وضعی ہے اعلام کی طرح، یعنی جس طرح اعلام بغیر علامت تعریف کے معارف کے لئے وضع کئے گئے ہیں، اسی طرح اَجْمَعُ اور جُمَعُ بھی عدل کے ساتھ معرفہ ہیں بغیر علامت تعریف کے۔

یہ مذہب بھی صحیح نہیں اسلئے کہ تعریف وضعی کی وجہ سے علم کے مشابہ ہو گیا تو مشابہ علم کی جمع واؤ نون کے ساتھ لانا ثابت نہیں، اسلئے کہ واؤ نون کے ساتھ جمع لانا یا تو علم حقیقی کی وجہ سے جائز ہوتا ہے یا وصف کی وجہ سے تو یہ وصف ہے اسلئے اسکی جمع واؤ نون کے ساتھ لائی جاتی ہے۔

﴿اما الوصف﴾

آگے مصنفؒ بابِ منع صرف میں سے دوسرے سبب کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "امـا الوصفُ"

فَلاَ یَجْتَمِعُ مَعَ الْعَلَمِیَّۃِ أَصلاً ، وَ شَرْطُہٗ أَنْ یَکُوْنَ وَصْفًا فِیْ اَصْلِ الْوَضْعِ

یعنی بہرحال وصف۔

﴿ وصف کے لغوی اور اصطلاحی معنی ﴾

وصف کے لغوی معنی صفت اور خوبی و بدی کے ہیں اور اصطلاح میں وصف ÷ وہ اسم ہے جو ذات مبہم پر دلالت کرے اور اسکے بعض صفات سے ماٗخوذ ہو، جیسے أَحْـــمَـــرُ سرخ وہ اسم ہے جو ذات مبہم پر دلالت کرتا ہے اور حُمْرَۃٌ سے ماٗخوذ ہے اور اَعْرَج لنگڑا۔

﴿ وصف علم کے ساتھ جمع نہیں ہوتا ﴾

آگے مصنفؒ فرماتے ہیں "فلا یَجتمَعُ مع العلَمیۃِ اصلًا" یعنی وصف علمیت کے ساتھ بالکل جمع نہیں ہوتا، اسلئے کہ وصف اور علمیت دونوں کے درمیان تعارض ہے، اس اعتبار سے کہ علمیت ذات معین (خاص) پر دلالت کرتی ہے، اور وصف ذات مبہم پر دلالت کرتا ہے، اور معین اور مبہم دونوں ایک کلمہ میں جمع نہیں ہوتے۔

﴿ وصف کو مؤثر بننے کیلئے شرط ﴾

آگے مصنفؒ وصف کی شرط کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "وشرطُہ انْ یکونَ وصفًا فی اصلِ الوضعِ" یعنی وصف کو غیر منصرف میں مؤثر بننے کی شرط [1] یہ ہے کہ وہ وصف ہو وضع اصلی میں، مطلب یہ ہے کہ واضع نے اس اسم کو وصف ہی کیلئے وضع کیا ہو۔

﴿ وصف کی قسمیں ﴾

یادرہے، کہ وصف کی دو قسمیں ہیں (۱) وصف وضعی (۲) وصف عارضی۔

وضعی اور اصلی:- وہ ہے کہ جسکو واضع نے ابتداء اً ذاتِ مبہم کیلئے وضع کیا ہو، پھر بعد میں بھی وصفیت کے معنی باقی رہیں، (جیسے ضَارِبٌ ، مَضْرُوْبٌ اور اَحْمَرٌ) یا بعد میں وصفیت کے معنی باقی نہ رہے ہو، بلکہ علم بن گیا ہو، جیسے اَسْوَدُ اور اَرْقَمُ سانپ کے لئے علم ہو گئے ہیں، جبکہ واضع نے اَسْوَدُ کو سیاہ چیز کیلئے اور اَرْقَمُ کو چتکبری چیز یعنی وہ چیز جس میں سیاہی اور سفیدی ہو کیلئے وضع کیا تھا۔

اور عارضی:--یعنی وصف عارضی وہ ہے جو معین چیز کے لئے وضع کیا گیا ہو، پھر بعد میں وصفیت کیلئے استعمال ہونے لگا ہو، جیسے "مررت بنسوۃٍ اربعٍ" جیسی مثالوں میں اَرْبَعٌ کا غیر منصرف میں اعتبار نہیں کیا

☆ (۱) شرط کے لغوی معنی علامت کے ہیں، اور اصطلاح میں شرط اس چیز کو کہتے ہیں جسکے اوپر دوسری چیز موقوف ہو ۱۲

فَأَسْوَدُ وَ أَرْقَمُ غَيْرُ مُنْصَرِفٍ و إِنْ صَارَا إِسْمَيْنِ لِلْحَيَّةِ لِإِصَالَتِهِمَا فِيْ الْوَصْفِيَّةِ ، وَ اَرْبَعٌ فِي مَرَرْتُ بِنِسْوَةٍ اَرْبَعٍ مُنْصَرِفٌ مَعَ أَنَّهُ صِفَةٌ وَ وَزْنُ الْفِعْلِ لِعَدَمِ الْإِصَالَةِ فِيْ الْوَصْفِيَّةِ

جائے گا، اسلئے کہ اسکی وضع وصف یعنی ذات مبہم کیلئے نہیں ہوئی بلکہ واضع نے لفظ اربعٌ کو اس معین عدد کے لئے وضع کیا ہے جو تین سے زائد اور پانچ سے کم ہو۔

جب یہ دو قسمیں سمجھ میں آ گئی تو یاد رہے، کہ غیر منصرف کے باب میں وصف کی پہلی قسم یعنی وصف وضعی اور اصلی معتبر ہے عارضی معتبر نہیں۔

﴿ وصف اصلی کے معتبر ہونے پر تفریع ﴾

وصفِ وضعی اور اصلی کے معتبر ہونے پر، مصنفؒ تفریع بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں " فأسودُ و أرقمُ غيرُ منصرفٍ و اِنْ صارَا اِسمَينِ لِلْحَيَّةِ لِاصَالَتِهما في الوصفِيَةِ " یعنی پس اسودُ اور ارقمُ (یہ دونوں وزن فعل اور وصف کی وجہ سے) غیر منصرف ہیں اگر چہ یہ دونوں سانپ کے نام ہو گئے ہیں ان دونوں (اسودُ و ارقمُ) کے اصل ہونے کی وجہ سے وصفیت کے معنی میں۔

تو اسودُ اور ارقمُ میں اگر چہ بعد میں جا کر علمیت پائی گئی (کہ اسودُ کالے سانپ کا نام ہو گیا اور ارقمُ چتکبرے سانپ کا نام ہو گیا) مگر یہ علمیت مضر نہیں وصفیت کا مفہوم بالکلیہ ختم نہ ہونے کی وجہ سے، اسلئے کہ جب وہ وصفیت کے اعتبار سے اصل ہے تو علمیت کا غالب آنا مضر نہیں ہوگا۔

﴿ وصفیت پر علمیت کے غالب ہونیکا مطلب ﴾

وصفیت پر علمیت کے غلبہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ لفظ اصل وضع کے اعتبار سے تو عام ہو بہت ساری چیزوں کیلئے ہو، پھر بعد میں جا کر کسی ایک چیز میں کثرت استعمال کی وجہ سے خاص ہو گیا ہو اور اسکے ساتھ ایسا مشہور ہو گیا ہو کہ وہ لفظ بول کر یا سن کر بغیر قرینہ کے خاص وہی معنی سمجھ میں آتے ہو، جیسے اسودُ کو واضع نے عام وضع کیا تھا، ہر کالی چیز کیلئے لیکن اسکا استعمال کالے سانپ کیلئے اتنا مشہور ہو گیا کہ اَسْـوَدُ کا لفظ سنتے ہی کالے سانپ کے معنی سمجھ میں آتے ہیں۔

﴿وصف عارضی کے معتبر نہ ہونے پر تفریع ﴾

آگے مصنفؒ وصف عارضی کے معتبر نہ ہونے پر تفریع بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "و اَربعٌ في مررتُ بِنسوةٍ اربعٍ مُنصرفٌ معَ أنّه صفةٌ وَ وزنُ الفعلِ لِعدمِ الاصالةِ في الوصفيةِ " یعنی

☆☆☆☆☆☆☆☆

مرَرْتُ بِنِسْوَۃٍ اَرْبَعٍ جیسی مثالوں میں اَرْبَعٌ منصرف ہے، حالانکہ وہ نِسْوَۃ کی صفت ہے اور اس میں وزن فعل ہے، وصفیت میں اصل نہ ہونے کی وجہ سے، بلکہ اس میں وصفیت عارضی ہے اور غیر منصرف کا سبب بننے میں وصفِ عارضی موثر نہیں۔

﴿ وزنِ فعل کا بطلان قیاسی تاء سے ہے ﴾

اَرْبَعٌ کے منصرف پڑھنے پر شبہ یہ ہوتا ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ اَرْبَعٌ منصرف ہے وصفیت اصلیہ کے نہ ہونے کی وجہ سے، یہ ہمیں تسلیم نہیں اسلئے کہ اَرْبَعٌ تو منصرف ہے وزن فعل کے باطل ہونے کی وجہ سے اسلئے کہ اَرْبَعٌ تاء کو قبول کرتا ہے، جیسے اَرْبَعَۃُ رِجَالٍ.

اور وزن فعل وہ معتبر ہے جو تاء کو قبول کرنے والا نہ ہو، تو معلوم ہوا کہ اَرْبَعٌ منصرف ہے وزن فعل کے بطلان کی وجہ سے، نہ کہ وصفیت اصلیہ کے نہ ہونے کی وجہ سے؟

اسکا جواب یہ ہے کہ وزن فعل کا بطلان اس تاء سے ہوتا ہے جو قیاسی ہو اسی لئے اَسْوَدُ اور اَرْقَمُ کے مؤنث میں تاء آئی ہے اَسْوَدَۃٌ اور اَرْقَمَۃٌ اسکے باوجود یہ تاء وزن فعل کیلئے مضر نہیں، اسلئے کہ انکے اخیر میں تاء غیر قیاسی ہے ورنہ قانون کے موافق اَسْوَدُ اور اَرْقَمُ کا مؤنث سَوْدَاءُ اور رَقْمَاءُ آنا چاہئے، اسلئے کہ اَفْعَلُ جو صفت کے معنی میں ہو اسکا مؤنث فَعْلَاءُ کے وزن پر آتا ہے، جیسے اَحْمَرُ کا مؤنث حَمْرَاءُ.

تو اَسْوَدَۃٌ اور اَرْقَمَۃٌ کی طرح اَرْبَعَۃٌ کی تاء بھی قیاسی نہیں اسلئے کہ اَرْبَعَۃٌ میں تاء خلافِ قیاس مذکر کیلئے ہے اور قیاسی وہ ہے جو مؤنث کیلئے ہو۔

پس یہ تاء وزن فعل کو باطل نہیں کرسکتی بلکہ وزن فعل باقی ہے، اسلئے اَرْبَعٌ منصرف ہے وصفیت اصلیہ کے نہ ہونے کی وجہ سے نہ کہ وزن فعل کے بطلان کی وجہ سے۔

﴿اسمیت کے غلبہ کی دوصورتیں﴾

سوال یہ ہوتا ہے، کہ آپکا یہ کہنا، کہ وصفیت اصلیہ پر اسم کا غالب آجانا مضر نہیں یہ صحیح نہیں، اسلئے کہ اَفْعیٰ (سانپ کے لئے علم ہے) اور اَجْدَلُ (سقر کیلئے) اور اَخْیَلُ (پرندے کیلئے) میں وصفیت پر اسمیت کا غلبہ ہونے کی وجہ سے کیوں منصرف قرار دیتے ہو ؟

اسکا جواب یہ ہے کہ اسمیت کا غلبہ ہونیکی دوصورتیں ہیں مضر اور غیر مضر اب اگر وصفیت علمیت سے



☆☆☆☆☆☆☆☆

پہلے مشہور اور ظاہر ہوتو اسمیت کا غلبہ اس وصف کیلئے مضر نہیں، جیسے اَسْوَدُ اور اَرْقَمُ میں۔

اور اگر وصف علیت سے پہلے مشہور اور ظاہر نہ ہو بلکہ موہوم ہو، تو اسمیت کا غلبہ اس وصف کیلئے مضر ہے جیسے اَفْعیٰ یہ سانپ کا نام ہے جو انتہائی درجہ کا خبیث ہوتا ہے تو بعض لوگوں نے یہ وہم کیا ہے کہ یہ کلمہ فَعُوْۃٌ سے نکلا ہے جسکے معنی ہیں خبیث لیکن یہ یقینی نہیں اسلئے اَفْعیٰ کا غیر منصرف ہونا ضعیف ہے۔

اسی طرح اَجْدَلُ فی الحال شکرہ کا نام ہے لیکن اس میں بھی وصفیت کا وہم کیا گیا ہے کہ یہ کلمہ جَدْلٌ سے مأخوذ ہے جسکے معنی مضبوط باندھنے کے ہیں، لہٰذا اس کلمہ کو بھی وزن فعل اور وصفیت متوہمہ کے سبب غیر منصرف پڑھنا ضعیف ہے۔

اسی طرح اَخْیَلُ بھی اس پرندے کا نام ہے جسکے بدن پر سبز اور سفید داغ ہوتے ہیں، اس کلمہ میں بھی وصفیت اصلیہ کا وہم کیا گیا ہے تو وصفیت متوہمہ اور وزن فعل کی وجہ سے غیر منصرف پڑھنا ضعیف ہے اور غیر منصرف کے بجائے منصرف پڑھنا اولی اور افضل ہے۔

سوال یہ ہوتا ہے کہ وصفیتِ اصلیہ کے وہم کی وجہ سے منصرف اور غیر منصرف دونوں برابر ہونے چاہئے، آپنے غیر منصرف کو ضعیف قرار دیکر منصرف پڑھنا اولی اور افضل کیوں قرار دیا؟

اسکا جواب یہ ہے کہ غیر منصرف کے مقابلہ منصرف اولی اسلئے ہے کہ اسماء میں منصرف ہونا اصل ہے، اسلئے ان اسماء میں بھی منصرف پڑھنے کو اولی اور افضل قرار دیا۔

﴿ واما التانیث ﴾

مصنفؒ اسباب منع صرف میں سے تیسرے نمبر پر تانیث کو بیان فرمارہے ہیں کہ تانیث بھی غیر منصرف کا سبب بننے میں مؤثر ہے۔

﴿ تأنیث بالتاء لفظی ﴾

یادرہے کہ تأنیث کی اولاد دو قسمیں ہیں، تأنیث بالالف، جیسے حُبْلیٰ، حَمْرَاءُ اور تأنیث بالتاء، پھر تأنیث بالتاء کی دو قسمیں ہیں، تأنیث بالتاء لفظی، جیسے اُسَامَۃُ اور تأنیث بالتاء معنوی، جیسے زَیْنَبُ.

تأنیث کی یہ تینوں قسمیں اگرچہ غیر منصرف کا سبب بننے میں مؤثر ہیں، مگر تینوں میں فرق ہے، اسلئے مصنفؒ تینوں کو الگ الگ بیان کریں گے۔

وَ اَمَّا التَّأْنِيْثُ بِالتَّاءِ فَشَرْطُهُ اَنْ يَكُوْنَ عَلَمًا كَطَلْحَةَ ، وَ كَذَالِكَ الْمَعْنَوِيُّ

چنانچہ فرماتے ہیں "اَمَّا التأنيثُ بِالتاءِ فشرطه ان يكونَ علَمًا كطلحةَ" یعنی بہرحال تأنیث بالتاء پس اسکی شرط یہ ہے کہ علم ہو، چاہے مذکر کا علم ہو، جیسے طَلْحَةُ یا مؤنث کا علم ہو، جیسے فَاطِمَةُ۔

تأنیث بالتاء کیلئے علمیت کو شرط اسلئے قرار دیا کہ زوال سے محفوظ ہو جائے، اسلئے کہ اعلام وضع ثانی کی حیثیت سے اسم کو بقدر امکان تغیر وتصرف سے محفوظ کردیتے ہیں اور یہ اسلئے کہ تاء تأنیث کسی بھی کلمہ کے لئے عارضی اور طاری ہوتی ہے، جس میں زوال اور تصرف کا امکان ہے تو علمیت کو شرط قرار دیکر زوال سے [1] محفوظ کردیا۔

اور اسبابِ تسعہ کیلئے ضروری ہے کہ وہ قوی اور مستقل ہو اسلئے کہ وہ اسم اپنی اصل یعنی انصراف سے نکلتا ہے اور کوئی بھی چیز اپنی اصل سے اسوقت تک نہیں نکلتی، جب تک کہ کوئی قوی دلیل اور وجہ نہ پائی جاوے اور تاء علمیت کے بغیر قوی نہیں ہوتی بلکہ زوال کا احتمال ہے اس وجہ سے تاء تأنیث وقف کی حالت میں ہاء بن جاتی ہے۔

اور تأنیث بالتاء لفظی سے مراد وہ تاء ہے، جو کسی اسم کے اخیر میں زائد ہو اور اسکے ماقبل مفتوح ہو اور وقف کی حالت میں ہاء بن جاتی ہے، جیسے طَلْحَةُ اور اُسَامَةُ۔

اور اُخْتٌ اور بِنْتٌ میں تاء تأنیث نہیں، بلکہ وہ تاء لام کے بدلے میں ہے، اسی لئے اگر بِنْتٌ اور اُخْتٌ کسی مذکر کا نام رکھدیا جاوے تو منصرف ہوتے ہیں اور اگر مؤنث حقیقی کا نام رکھدیا جاوے تو هِنْدٌ کی طرح منصرف اور غیر منصرف دونوں طرح پڑھنا جائز ہوگا۔

﴿ تأنيث بالتاء معنوی ﴾

آگے مصنفؒ تأنیث بالتاء معنوی کے متعلق بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "و كذالِكَ المعنوی"

☆ (۱) سوال یہ ہوتا ہے، کہ اعلام کا تغیر سے محفوظ ہونیکو ہم تسلیم نہیں کرتے، اسلئے کہ اعلام میں بھی تغیر ہوتا ہے، جیسے جبرئیل اور میکائیل میں تغیر کرکے جبریل اور میکال کہتے ہیں، تو انمیں علمیت کے باوجود تغیر ہوا ہے؟، اسکا جواب یہ ہے، کہ اعلام سے ہماری مراد اعلام بشری ہیں، کہ اعلام بشری علمیت (جو کہ وضع ثانی کی حیثیت رکھتی ہے) کی وجہ سے تغیر سے محفوظ ہوجاتے ہیں، اعلام ملائکہ ہماری مراد نہیں، کہ آپ انکو لیکر اعتراض کریں، پھر آپ اعلام بشری میں منادی مرخم کے تغیر کو دیکھکر اعتراض نہیں کرسکتے، کہ ترخیم میں ضرورۃً تغیر ہوتا ہے، اسلئے کہ نداء میں غرض جواب نداء ہے تو منادی میں علم کی تخفیف سے مقصود، یعنی جواب نداء کی طرف سرعت اور جلدی کا ارادہ کیا جاتا ہے، جیسے يَا اَحْمَقِ زَيْدًا کی اصل يَا اَحْمَدُقِ زَيْدًا ہے، تو جب زید کو بچانیکا ارادہ کیا گیا ہے، تو اَحْمَدُ کی دال کو حذف کردیا گیا، تاکہ مقصود جلدی سے حاصل ہوجاوے ۱۲۔

ثُمَّ الْمَعْنَوِیُّ اِنْ كَانَ ثُلاثِيًّا سَاكِنَ الْاَوْسَطِ غَيْرَ اَعْجَمِيٍّ يَجُوْزُ صَرْفُهُ وَ تَرْكُهُ لِاَجْلِ الْخِفَّةِ وَ وُجُوْدِ السَّبَبَيْنِ

یعنی جس طرح تأنیث بالتاء لفظی کیلئے علمیت شرط ہے، اسی طرح تأنیث بالتاء معنوی کیلئے بھی علمیت شرط ہے اسلئے کہ نحویوں کے نزدیک ظاہر کے مقابلہ میں مقدر ضعیف ہے اور جب تاء تأنیث ظاہرہ میں علمیت شرط ہے تو تاء تأنیث مقدرہ میں بطریق اولیٰ علمیت شرط ہوگی۔

سوال یہ ہوتا ہے کہ جب دونوں کیلئے علمیت شرط ہے تو پھر دونوں کو الگ الگ کیوں بیان کیا؟

اسکا ایک جواب یہ ہے کہ تاء تأنیث ظاہرہ اور تاء تأنیث مقدرہ میں فرق ہے کہ تاء ظاہرہ میں علمیت حتمی اور یقینی طور پر مطلقاً مؤثر ہوتی ہے، اگرچہ کلمہ تین حرفی ساکن الاوسط ہو، جیسے شاۃٌ کسی کا نام رکھ دینے کی صورت میں، غیر منصرف ہے علمیت اور تاء تأنیث ظاہرہ کی وجہ سے۔

اور تاء مقدرہ ضعیف ہے اسلئے کہ اگر کلمہ میں کوئی حرف یا حرکت اسکے قائم مقام ہو سکے ایسا ہے تو یہ غیر منصرف ہونے میں وجوباً مؤثر ہے اور اگر قائم مقام ہونے والی کوئی چیز نہیں ہے تو اسکو منصرف اور غیر منصرف پڑھنے میں اختلاف ہے کماسیجیئی۔

یا دوسرے الفاظ میں یوں کہیں، کہ دونوں کیلئے علمیت یقیناً شرط ہے، لیکن اسکی شرطیت میں فرق ہے کہ تأنیث بالتاء لفظی کیلئے علمیت شرط وجوب ہے، اور تأنیث بالتاء معنوی کیلئے علمیت شرط جواز ہے۔

اسی لئے مصنفؒ تأنیث معنوی کیلئے وجوبی شرائط کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "ثُمَّ المعنوِیُّ اِنْ کانَ ثلاثیاً ساکنَ الاوْسطِ غیرَ اعْجمِیٍ یَجُوزُ صرفُه وترکُه لِاَجلِ الْخِفَّةِ" یعنی اگر تأنیث معنوی ثلاثی ساکن الاوسط عجمی نہ ہو تو اسکا منصرف پڑھنا جائز ہے خفت کی وجہ سے۔

مطلب یہ ہے کہ مؤنثِ معنوی تین حرفی ہو اور درمیان والا حرف ساکن ہو اور کلمہ عجمی نہ ہو، تو اسکو منصرف پڑھنا جائز ہے اسلئے کہ تأنیث معنوی کے وہ شرائط (جو مؤنث معنوی کیلئے غیر منصرف بنانے میں مؤثر ہیں) نہ پائے جانیکی وجہ سے تأنیث ضعیف ہوگئی، جس میں یہ طاقت اور قوت نہ رہی کہ اسم کو اپنی اصل (منصرف) سے نکالے تو خفت کی وجہ سے اسکا منصرف پڑھنا جائز ہے "و ترکُه لِوجودِ السَّببینِ" یعنی اگر تأنیث معنوی ثلاثی ساکن الاوسط عجمی نہ ہو، تو اسکا غیر منصرف پڑھنا بھی جائز ہے دو سبب کے پائے جانے کی وجہ سے۔

مطلب یہ ہے کہ مؤنث معنوی تین حرفی ہو اور درمیان والا حرف ساکن ہو اور کلمہ عجمی نہ ہو تو اسکو غیر

كَهِنْدٍ ، وَ إِلَّا يَجِبُ مَنْعُهُ كَزَيْنَبَ وَ سَقَرَ وَ مَاهَ وَجُوْرَ.

منصرف پڑھنا بھی جائز ہے اسلئے کہ اسمیں دو سبب (علمیت اور تأنیث معنوی) ہیں، انکے قوۃ اور ضعف کی طرف نہ دیکھا جاوے، جیسے ہند [۱]۔

" والَّا يَجِبُ مَنعُه " یعنی اور اگر ایسا (مؤنث معنوی ثلاثی ساکن الاوسط غیر عجمی) نہ ہو تو اس اسم کا غیر منصرف پڑھنا واجب ہے، جیسے زَيْنَبُ غیر منصرف ہے علمیت اور تأنیث معنوی کی شرط وجوب (تین حرفوں سے زائد ہونا) کے پائے جانیکی وجہ سے اور سَقَرُ غیر منصرف ہے علمیت (جہنم کے ایک طبقہ کا نام ہے) اور تأنیث معنوی کی شرط (متحرک الاوسط) پائے جانیکی وجہ سے اور مَاهُ اور جُوْرُ (دو شہروں کے نام ہیں) غیر منصرف ہیں علمیت اور تأنیث معنوی کی شرط (عجمی ہونا) پائے جانے کی وجہ سے۔

ابن الانباری کا مذہب یہ ہے کہ ثلاثی میں متحرک الاوسط کی شرط کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اسی لئے انکے نزدیک سَقَرُ جیسی مثالوں میں هِنْدٌ کی طرح منصرف اور غیر منصرف دونوں طرح پڑھنا جائز ہے، اسلئے کہ حرکت کا تاء کے قائم مقام ہونا ضعیف ہے۔

﴿ شہروں اور قبائل کے نام منصرف یا غیر منصرف ﴾

تأنیث کے ضمن میں قبائل اور شہروں کے ناموں کے متعلق جانتے چلیں، اسلئے کہ قبائل اور شہروں کے ناموں میں مختلف صورتیں ہیں۔

(۱) اگر قبائل اور شہروں کے ناموں میں علمیت کے ساتھ کوئی دوسرا سببِ ظاہر ہے تو یقینی طور پر غیر منصرف ہوں گے، جیسے بَاهِلَةُ [۲] ۔ تَغْلِبُ اور خراسان وغیرہا۔

(۲) اگر قبائل اور شہروں کے ناموں میں علمیت کے ساتھ کوئی دوسرا سبب ظاہر نہیں، پھر بھی اہل عرب اسکو غیر منصرف پڑھتے ہیں تو ہم بھی انکو غیر منصرف پڑھیں گے،، جیسے سَدُوْسُ (قبیلہ کے باپ کا نام ہے) خَنْدَفُ

☆(۱) یاد رہے، کہ هند جیسی مثالیں فصیح لغت میں منصرف ہیں، علامہ فارسی کا کہنا ہے، کہ هِنْدٌ میں منصرف پڑھنا افصح ہے، اگرچہ غیر منصرف پڑھنا بھی جائز ہے، ابن جنی نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے، اور جمہور اور امام سیبویہ کا کہنا ہے، کہ هِنْدٌ کا غیر منصرف پڑھنا زیادہ اچھا ہے، اور امام زجاج نے تو مطلقا هِنْدٌ جیسی مثالوں کو غیر منصرف پڑھنا واجب قرار دیا ہے ۱۲۔

☆(۲) بَاهِلَةُ ایک عورت کا نام ہے، جو مَعْن بن أَعْصُرُ بن سَعْد بن قیس بن غیلان کی عورت تھیں، اور معن کی اولاد اس کی عورت باہلہ کی جانب منسوب ہے ۱۲۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

(نام ہے الیاس بن مضر کی عورت کا اور الیاس بن مضر کی اولاد انکی عورت خَنْدَفْ کی جانب منسوب ہے) هَجَرُ (ایک شہر کا نام ہے) اور عَمَّانُ شام کے ایک شہر کا نام ہے۔

(۳) اگر قبائل اور شہروں کے ناموں میں علمیت کے ساتھ کوئی دوسرا سبب ظاہر نہیں، اور اہل عرب انکو منصرف پڑھتے ہیں، تو ہم بھی انکو منصرف پڑھیں گے، جیسے ثَقِیْفٌ ، مَعْدٌ، حُنَیْنٌ اور دَابِقٌ وغیر ہا۔

ان چاروں کے متعلق علامہ جوہری فرماتے ہیں کہ یہ جگہوں کے نام ہیں جو مذکر اور مؤنث دونوں طرح استعمال ہوتے ہیں، اگر آپ بَلَدٌ اور مَوْضِعٌ کا قصد کریں، تو مذکر اور منصرف ہوں گے، جیسے اللہ تعالی کا فرمان وَيَوْمَ حُنَيْنٍ اور اگر بَلْدَةٌ اور بُقْعَةٌ کا قصد کریں، تو مؤنث اور غیر منصرف ہوں گے، جیسے شاعر کا شعر:

نَصَرُوْا نَبِيَّهُمْ و شَدُّوْا اِزَارَہ ÷ بِحُنَيْنَ تَوَاكَلُ الابْطَالَ

(۴) اگر قبائل اور شہروں کے ناموں میں علمیت کے ساتھ کوئی دوسرا سبب ظاہر نہیں، اور اہل عرب انکو منصرف اور غیر منصرف دونوں طرح پڑھتے ہیں تو ہم بھی انکو منصرف اور غیر منصرف دونوں طرح پڑھیں گے، جیسے ثمود واسط اور قریش وغیر ہا۔

(۵) اگر قبائل اور شہروں کے ناموں میں اہل عرب سے استعمال کرنے کی کوئی کیفیت معلوم نہیں تو ان میں بھی منصرف اور غیر منصرف دونوں طرح پڑھنا جائز ہوگا، تأویل بالام کریں تو غیر منصرف اور تأویل بالاب کریں تو منصرف۔

ان تمام صورتوں (پہلی صورت کے علاوہ، اسلئے کہ پہلی صورت ہر حال میں غیر منصرف ہے) کیلئے قاعدۂ کلیہ یاد رکھیں کہ اگر قبائل اور شہروں کے ناموں میں ابٌ کی لہ تأویل کریں یعنی باپ کی جانب منسوب

☆(۱) اوپر معلوم ہوا کہ مؤول بالاب منصرف اور مؤول بالام ہو کر غیر منصرف ہوتا ہے، اسکی دلیل یہ ہے، کہ اہل عرب اَبٌ کو مؤول بالقبیلہ قرار دیکر اس موصوف مذکر کی صفت بِنْتٌ مؤنث لاتے ہیں جیسے تَمِيْمُ بِنْتِ مُرٍّ اور قَيْسُ بِنْتِ غِيْلَانَ کہتے ہیں، حالانکہ تمیم اور قیس قبیلہ کے باپ ہیں، اسی طرح اہل عرب اُمٌّ کو مؤول بالحی قرار دیکر موصوف مؤنث کی صفت اِبْنٌ مذکر لاتے ہیں جیسے باہلۃ ابن اعصر کہتے ہیں، حالانکہ باہلہ عورت کا نام ہے، جسکی طرف وہ قبیلہ منسوب ہے، دوسری دلیل یہ ہے، کہ وہ قبیلہ جو اسم اب کی جانب منسوب ہے وہ منصرف ہونیکے ساتھ حذف مضاف کی تأویل میں ہونے کی وجہ سے اسکی طرف اسناد ہونے والے فعل کو مؤنث بھی لایا جاتا ہے جیسے كَذَّبَتْ ثَمُوْدُ نِ الْمُرْسَلِيْنَ ای كَذَّبَتْ اَوْلَادُ ثَمُوْدَ الْمُرْسَلِيْنَ میں فعل کی اسناد اولاد کی جانب ہے جو جمع مکسر ہونے کی وجہ سے واحد مؤنث کے حکم میں ہے ۱۲۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

ہیں جیسے ثَقِیفٌ وغیرہ اور اَماکِن (جگہوں) میں مکان اور موضع کی تاویل کریں تو منصرف پڑھیں گے۔

اور اگر اُمّ کی تاویل کریں، یعنی ماں کی جانب منسوب ہیں، جیسے خَـنْـدَفُ وغیرہ اور اَمـاکِنُ (جگہوں) میں بُقْعَۃٌ اور قَبِیْلَۃٌ کی تاویل کریں تو غیر منصرف پڑھیں گے، جیسے شاعر کا شعر :

وَهُمْ قُرَيْشُ الاَكْرَمُوْنَ اِذَا انْتَمُوْا ÷ طَابُوْا فُرُوْعًا فِيْ الْعُلٰى وَ عُرُوْقُهَا

اس مثال میں قُریشُ غیر منصرف ہے اسلئے کہ اس سے قبیلۂ قریش مراد ہے۔

﴿سورتوں کے نام منصرف یا غیر منصرف﴾

اب قرآن کریم کی سورتوں کے ناموں کے متعلق بھی کچھ جانتے چلیں، قرآن کریم کی سورتوں کے ناموں کی چند قسمیں ہیں۔

پہلی قسم: وہ سورتیں جنکے ناموں کے شروع میں الف ولام ہے، تو انکو منصرف ہی پڑھیں گے، جیسے الانفال، الانعام اور الاعراف وغیرہا۔

دوسری قسم، وہ سورتیں جنکے ناموں کے شروع میں الف ولام نہیں، تو اس میں تفصیل یہ ہے کہ اسکی طرف سـورۃٌ کی اضافت نہ کی جاوے، تو انکو غیر منصرف پڑھا جائے گا، (جیسے هٰذِهٖ هُـوْدُ وقَـرَأْتُ هُوْدَ) علیت اور تانیث کی وجہ سے اسلئے کہ سورۃ کا نام مؤنث ہوگا سورۃٌ کے مؤنث ہونے کی وجہ سے۔

اور اگر اسکی طرف سـورۃٌ کی اضافت کی جاوے، تو اسکو منصرف پڑھا جائے گا، جیسے قَـرَأْتُ سُـوْرَۃَ هُـوْدٍ اسلئے کہ هـود میں علمیت کے علاوہ عجمہ ہے لیکن عجمہ کی شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے اسکو منصرف پڑھیں گے۔

ہاں اگر منصرف پڑھنے سے کوئی مانع ہو تو اس صورت میں اضافت کے باوجود اسکو غیر منصرف پڑھا جائے گا، جیسے قَرَأْتُ سُوْرَۃَ یُوْنُسَ میں یونس علمیت اور عجمہ کی وجہ سے غیر منصرف ہوگا۔

تیسری قسم: وہ سورتیں جو حروف ہجاء کے نام سے موسوم ہیں، جیسے صٓ، نٓ اور قٓ وغیرہا تو ان میں حکایت یعنی مبنی علی السکون جائز ہے، اسلئے کہ حروف جیسے ہوتے ہیں ویسے ہی انکی حکایت کی جاتی ہے۔

اور ان میں اعراب بھی جائز ہے اسلئے کہ وہ حروف ہجاء کے اعلام اور نام ہیں اور اعلام اور نام اسم ہوتے ہیں اور اسم میں اصل معرب ہونا ہے۔



☆☆☆☆☆☆☆

اب اگر ان حروف کو اسم مان کر معرب پڑھیں تو حرف کی تذکیر کا اعتبار کرتے ہوئے منصرف پڑھنا جائز ہے اور تأنیث کا اعتبار کرتے ہوئے غیر منصرف پڑھنا بھی جائز ہے، چاہے اسکی طرف سورت کی اضافت کریں یا نہ کریں، جیسے قَرَأْتُ صَادْ (اَوْ) قَرَأْتُ سُوْرَتَ صَادْ حکایت کا اعتبار کرتے ہوئے مبنی علی السکون جائز ہے، اور قَرَأْتُ صَادَ (اَوْ) قَرَأْتُ سُوْرَتَ صَادَ نصب بغیر تنوین کے تأنیث کا اعتبار کرتے ہوئے غیر منصرف بھی جائز ہے اور قَرَأْتُ صَادًا (اَوْ) قَرَأْتُ سُوْرَتَ صَادٍ تنوین کے ساتھ تذکیر کا اعتبار کرتے ہوئے منصرف بھی جائز ہے۔

چوتھی قسم: وہ سورتیں جنکے ناموں کے اوزان عجمی اوزان کے مطابق ہیں، جیسے حَامِیْمُ، طَاسِیْنُ اور یَاسِیْنُ تو ان میں ابن عصفور نے حکایت کا اعتبار کرتے ہوئے مبنی علی السکون واجب قرار دیا ہے۔

اور علامہ الشَّلُوْبِیْن نے ان میں اوپر مذکور مبنی علی السکون کے ساتھ اعراب کو بھی جائز قرار دیا ہے اور اعراب میں غیر منصرف ہوں گے۔ هَابِیل اور قَابِیل کے ہم وزن ہونے کی وجہ سے، چنانچہ ایک قرأت یَاسِیْنَ نون کے نصب کے ساتھ ہے فعل محذوف کی وجہ سے ای اُذْکُرْ یَاسِیْنَ.

پانچویں قسم: وہ سورتیں جنکے نام مرکب ہیں، جیسے طَاسِیْنُ مِیْمُ تو انکی طرف سورۃ کی اضافت نہ کی جاوے، تو ان میں ابن عصفور اور علامہ الشلو بین کی وہی رائے ہے جو اوپر مذکور ہوئی اور مرکب میں تیسری رائے یہ ہے کہ دونوں جزء مبنی علی الفتح ہونگے خَمْسَةَ عَشَرَ کی طرح۔

اور اگر انکی طرف سورۃ کی اضافت کی جاوے، تو جزء اول یعنی طَاسِیْن مبنی علی الفتح ہوگا اور جزء ثانی یعنی مِیْمُ پر اعراب جاری ہوگا بعلبکَّ کی طرح۔

نیز جزء اول طَاسِیْن کو مابعد کی طرف مضاف قرار دیکر نون پر اعراب جاری کریں گے مضاف کی طرح، اور جزء ثانی یعنی میم مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور ہوگی لیکن میم میں تذکیر کا اعتبار کرتے ہوئے منصرف پڑھنا جائز ہے تو جر کسرہ کے ساتھ ہوگا، اور میم میں تأنیث کا اعتبار کرتے ہوئے غیر منصرف پڑھنا بھی جائز ہے تو جر فتحہ کے ساتھ ہوگا۔

البتہ کٓهٰیٰعٓصٓ اور حٰمٓ عٓسٓقٓ میں حکایت یعنی مبنی علی السکون کے علاوہ کوئی اور صورت جائز نہیں،

وَ التَّأنِيثُ بِالْأَلِفِ الْمَقْصُوْرَةِ كَحُبْلٰى ، وَالْمَمْدُوْدَةِ كَحَمْرَاءَ مُمْتَنِعٌ صَرْفُهُمَا اَلْبَتَّةَ ، لِأَنَّ الالفَ قائمٌ مقامَ السَّبَبَيْنِ التانيثُ ولُزومُهٗ

چاہے ان دونوں کی طرف سورۃ کی اضافت کی جاوے یا اضافت نہ کی جاوے۔

اوران دونوں میں اعراب جائز نہیں اسلئے کہ اسماء معربہ میں انکی نظیر نہیں ملتی اور نہ ترکیب منع صرف مانکر غیر منصرف پڑھ سکتے ہیں، اسلئے کہ ترکیب منع صرف اسماء کثیرہ سے مرکب نہیں ہوتی۔

«تأنیث بالالف»

آگے مصنفؒ تأنیث کی تیسری قسم، تأنیث بالالف کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "والتأنيثُ بالالفِ المقصورةِ كَحبلٰى والممدودةِ كَحمراءَ ممتنعٌ صرفُهُمَا الْبتةَ" یعنی تأنیث بالالف المقصورہ، جیسے حُبْلٰی اور تأنیث بالالف الممدودہ دونوں کا یقینی طور پر منصرف پڑھنا ممتنع ہے۔

مطلب یہ ہے کہ تأنیث بالالف چاہے مقصورہ ہو، جیسے حُبْلٰی یا ممدودہ ہو، جیسے حَمْرَاءُ چاہے مفرد ہو، جیسے حُبْلٰی اور حَمْرَاءُ یا جمع ہو، جیسے سُکَارٰی اور اَوْلِیَاءُ چاہے صفت ہو، جیسے حُبْلٰی اور حَمْرَاءُ یا اسم ہو، جیسے ذِکْرٰی چاہے نکرہ ہو، جیسے حُبْلٰی اور حَمْرَاءُ یا معرفہ ہو، جیسے سَلْمٰی غیر منصرف کا سبب ہے۔

اور یہ ایک سبب دوسبب کے قائم مقام ہے، اسکی وجہ اوردلیل بیان کرتے ہوئے، مصنفؒ فرماتے ہیں "لأنَّ الالفَ قائمٌ مقامَ السَّبَبَيْنِ التأنيثُ[1] ولُزومُهٗ." یعنی (وہ اسم جس میں تأنیث بالالف ہو، وہ یقینی طور پر غیر منصرف ہے) اسلئے کہ تأنیث بالالف دوسبب کے قائم مقام ہے، تأنیث اوراسکا لزوم۔

اب سوال یہ ہے کہ ایک سبب دوسبب کے قائم مقام کیسے ہوا؟ اسکا جواب مصنفؒ دیتے ہوئے فرماتے ہیں "التأنيث" یعنی ایک تو اس میں تأنیث پائی جاتی ہے، "ولزومه" یعنی دوسرے نمبر پر اس الف کا کلمہ کے لئے لازم ہونا اس طرح کہ وہ الف اس کلمہ سے کسی بھی حالت میں جدا نہیں ہوتا اسی لئے حُبْلٰی (حاملہ عورت) کے الف کو حذف کر کے حُبْلٌ نہیں کہا جاتا اور حَمْرَاءُ (سرخ عورت) کے الف کو حذف کر کے مذکر

☆(۱) التانيثُ و لزومُه أوْ لُزُوْمَهٗ پر تینوں اعراب جائز ہیں، رفع مبتداء محذوف کی خبر ہونیکی وجہ سے اَحَدُهُمَا التَّأنِيثُ و ثَانِيهِمَا لُزُوْمُهٗ نصب فعل محذوف کا مفعول بہ ہونے کی وجہ سے أَعْنِيُ التَّأنِيثَ وَ لُزُوْمَهٗ جر السَّبَبَيْنِ مضاف الیہ سے بدل ہونے کی وجہ سے اس صورت میں محذوف ماننے کی ضرورت نہیں ۱۲۔

کیلئے حَمْرٌ نہیں کہا جاتا بلکہ اس کا مذکر اَحْمَرُ آتا ہے۔

الف کا اس کلمہ کے ساتھ لازم ہونا دوسری تأنیث کے قائم مقام ہے، تو اس میں تأنیث مکرر ہوگئی اور تأنیث کا مکرر ہونا گویا کہ دو سبب ہے، جب دو سبب پائے گئے، تو پھر اسکو غیر منصرف پڑھا جائے گا۔

﴿ تاء تانیث دو سبب کے قائم مقام نہیں ﴾

اوپر والی بات پر شبہہ ہوسکتا ہے، کہ تاء، علیت کی وجہ سے لازم ہوگئی تو اُسَامة جیسی مثالوں میں تاء کو الف کی طرح دو سبب کے قائم مقام کیوں نہیں قرار دیتے، تاکہ علیت اس تاء کو دو سبب کے قائم مقام کرنے کے لئے شرط ہوجائے اور علیت خود سبب نہ ہو؟

اسکا جواب یہ ہے کہ تاء کی وضع اصل میں عارضی ہے تو اسکا لزوم بھی عارضی ہوگا، جب اسکا لزوم عارضی ہوگیا تو وہ الف کا درجہ نہیں پا سکتی جس الف کو لزوم کیلئے وضع کیا ہے، جب تاء کی وضع عارضی اور الف کی وضع لازم ہے تو الف دو سبب کے قائم مقام ہوسکتی ہے، تاء دو سبب کے قائم مقام نہیں ہوسکتی۔

﴿ اما المعرفة ﴾

مصنفؒ اسباب منع صرف میں چوتھے نمبر پر معرفہ کو بیان فرماتے ہیں کہ کسی اسم کا معرفہ (علَم) ہونا بھی غیر منصرف کا سبب ہے۔

معرفہ کے لغوی معنی کسی چیز کو معلوم کرنا، اور اصطلاح میں معرفہ ÷ وہ اسم ہے جو معین شیئ کیلئے وضع کیا گیا ہو، جیسے زَیْدٌ.

معرفہ کی سات قسمیں ہیں (۱) علَم، جیسے زَیْدٌ (۲) اسم موصول، جیسے اَلَّذِیْ (۳) اسم اشارہ، جیسے ھٰذَا (۴) ضمیر، جیسے ھُوَ (۵) معرف باللام، جیسے اَلْکِتَابُ (۶) وہ اسم جو ان مذکورہ پانچ قسموں میں سے کسی کی طرف مضاف ہو، جیسے غُلَامُ زَیْدٍ میں غُلَامُ (۷) معرفہ بنداء، جیسے یَا رَجُلُ.

ان سات قسموں میں سے صرف علیت غیر منصرف کا سبب ہے، اسی کو مصنفؒ بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "فلا یُعْتَبَرُ فی منعِ الصرفِ مِنها الاّ الْعَلَمِیةُ" یعنی معارف میں سے غیر منصرف کا سبب بننے میں اعتبار نہیں کیا جاتا مگر علیت کا۔

اسلئے کہ ضمیر اسم اشارہ اور اسم موصول یہ تین قسمیں مبنیات میں سے ہیں اور اسم کا منصرف اور

☆☆☆☆☆☆☆

غیر منصرف ہونا معرب کی قسموں میں سے ہے، اسلئے یہ تین قسمیں تو غیر منصرف کا سبب بن نہیں سکتی اور مضاف ہونا اور معرف باللام ہونا یہ اسم کی خاصیت ہے تو اسم کی جہت قوی ہونے کی وجہ سے اسمیت کا غلبہ ہوگیا، تو اصل کا اعتبار کرتے ہوئے منصرف پڑھیں گے اسلئے کہ اسم میں اصل منصرف پڑھنا ہے، نیز اضافت اور الف ولام تو غیر منصرف کو منصرف بنا دیتے ہیں تو پھر انکا سبب بنکر کسی اسم کو غیر منصرف بنانا بہت دور کی بات ہے، اور منادی داخل ہے معرف باللام میں اسلئے کہ میم اور یاء سے جو تعریف پیدا ہوتی ہے، وہ نحویوں کے نزدیک الف ولام سے مؤول ہے۔

جب ان تمام قسموں میں غیر منصرف کا اعتبار باطل ہوگیا تو اب یہ بات متعین ہوگئی کہ وہ تعریف جو غیر منصرف کا سبب بنتی ہے وہ علمیت ہے نہ کہ اسکے علاوہ۔

﴿ اسبابِ منع صرف کسی نہ کسی کے فرع ہیں ﴾

اس پر سوال یہ ہوتا ہے کہ جب تعریف سے صرف علمیت مراد ہے تو پھر علمیت ہی کو غیر منصرف کا سبب کیوں نہیں بنایا، تاکہ کسی قسم کی شرط کی ضرورت ہی نہ پڑتی؟

اسکا جواب یہ ہے کہ اسباب منع صرف تمام کے تمام کسی نہ کسی کے فرع ہیں، چنانچہ عدل فرع ہے معدول عنہ کی، وصف فرع ہے موصوف کی، تانیث فرع ہے تذکیر کی، عجمہ فرع ہے عربی کی، جمع فرع ہے واحد کی ترکیب فرع ہے افراد کی، وزن فعل فرع ہے وزن اسم کی (اسلئے کہ وزن اسم ہر نوع میں اصل ہے) اور الف نون زائدتان فرع ہے مزید علیہ کی۔

اسی طرح علمیت اور تعریف دونوں فرع ہیں تنکیر کی، اور دونوں میں سے ہر ایک سبب بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں، لیکن معرفہ کا علمیت کے مقابلہ میں سبب بننا اظہر ہے، اسلئے کہ معرفہ بولا جاتا ہے تنکیر کے مقابلہ میں، چنانچہ کہا جاتا ہے هٰذِهٖ مَعْرِفَةٌ لَا نَكِرَةٌ اور هٰذِهٖ عَلَمِيَّةٌ لَا نَكِرَةٌ نہیں کہا جاتا۔

﴿کچھ اختلافی بات﴾

یاد رہے کہ غیر منصرف کا سبب بننے میں معرفہ کی قسموں میں سے صرف علمیت کا اعتبار کیا جاتا ہے، یہ جمہور نحویوں کے مذہب کے مطابق ہے ورنہ بعض نحویوں کے نزدیک وہ معرفہ، جو مبہم مقطوع عن الاضافت ہو، جیسے اَیَّةٌ (جو اَیٌّ کا مؤنث ہے) غیر منصرف کا سبب بننے میں معتبر ہے، کہ اَیَّةٌ غیر منصرف ہے تانیثِ ابہامی

وَ یَجْتَمِعُ مَعَ غَیْرِ الْوَصْفِ ، اَمَّا الْعُجْمَۃُ فَشَرْطُھَا اَنْ تَکُوْنَ عَلَمًا فِیْ الْعُجْمَۃِ

کی وجہ سے۔

اور بعض نحویوں کے نزدیک تأ کید کی تعریف جیسا کہ اَجْمَعُ غیر منصرف کا سبب بننے میں معتبر ہے، کہ وزن فعل اور تعریف تا کید کی وجہ سے غیر منصرف ہے، اسلئے کہ انکو واضع نے ان معارف کیلئے وضع کیا ہے جو تعریف کی علامت کے بغیر ہو لیکن مصنفؒ نے معرفہ کی ان دونوں قسموں کی طرف توجہ نہیں دی اسلئے کہ مصنفؒ کے نزدیک جمہور کا مذہب ہی مختار ہے کہ تعریف کی تمام قسموں میں سے صرف علمیت ہی غیر منصرف میں معتبر ہے۔

آگے مصنفؒ علمیت کے ساتھ دوسرے سبب کے اجتماع کے متعلق بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "وَ یَجْتَمِعُ مَعَ غَیْرِ الْوَصْفِ" یعنی (معرفہ ہونا تمام اسباب کے ساتھ جمع ہوسکتا ہے) اور وصف کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتا، اسلئے کہ معرفہ اور وصف دونوں میں تعارض ہے کہ معرفہ معین شیئ پر دلالت کرتا ہے اور وصف، مبہم (عام) شیئ پر دلالت کرتا ہے اور دونوں میں تعارض ظاہر ہے **فلا یجتمعان ابداً۔**

﴿ اما العجمة ﴾

مصنفؒ اسباب منع صرف میں پانچویں نمبر پر عجمہ کو بیان فرمارہے ہیں کہ کسی اسم کا عجمی ہونا بھی غیر منصرف کا سبب ہے، عجمہ کے لغوی معنی غیر عربی، گونگا پن اور اصطلاح میں وہ لفظ جسکو غیر عرب[1] نے وضع کیا ہو۔

عجمہ کو غیر منصرف کا سبب بننے کیلئے دو شرطیں ہیں، پہلی شرط کو بیان کرتے ہوئے مصنفؒ فرماتے ہیں "اَمَّا الْعُجْمَۃُ فَشَرْطُھَا اَنْ تَکُوْنَ عَلَمًا فِی الْعُجْمَۃِ" یعنی عجمہ کو غیر منصرف کا سبب بننے کیلئے شرط یہ ہے

☆(۱) کسی اسم کا عجمی ہونا چند وجوہ سے سمجھا جاتا ہے، ایک یہ ہے، کہ اسماء عربیہ کے اوزان سے اسکا وزن خارج ہو، جیسے اِبْرَاھِیم یہ وزن کلام عرب کے اسماء میں مفقود ہے، دوسری یہ ہے، کہ اس اسم کے شروع میں نون ہو اور نون کے بعد راء ہو، جیسے نَرْجِسُ یا اخیر میں دال کے بعد زاء ہو، جیسے مُھَنْدَزُ اسلئے کہ کلام عرب میں کوئی ایسا کلمہ نہیں جسکے شروع میں نون کے بعد راء ہو یا اخیر میں دال کے بعد زاء ہو، تیسری وجہ یہ ہے، کہ اس اسم میں ایسے حروف جمع ہوگئے ہوں، جو کلام عرب میں جمع نہ ہوتے ہوں، مثلاً جیم اور صاد جیسے صَوْلَجَان یا جیم اور قاف جیسے مِنْجَنِیْقُ یا جیم اور کاف جیسے اُسْکُرُّجَۃٌ ، چوتھی وجہ یہ ہے، کہ وہ کلمہ خماسی یا رباعی ہو اور حروف مذلقہ (چھ ہیں جنکا مجموعہ مُرْبِنَفَلٍ ہیں) سے خالی ہو، اسلئے کہ کلام عرب میں خماسی یا رباعی میں ایک حرف مذلقہ میں سے ضرور ہوتا ہے تمام کے تمام حروف مصمتہ نہیں ہوتے، البتہ ایک کلمہ (عسجد) ایسا ہے جو رباعی ہے، اور تمام حروف مصمتہ ہیں ایک بھی حرف مذلقہ میں سے نہیں اسلئے کہ سین کی وجہ سے خفت ہے ۱۲۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

کہ عجمہ میں علَم ہو، مطلب یہ ہے کہ عربی میں منتقل ہونے سے پہلے عجمی لوگ اسکو بطور علَم استعمال کرتے ہو، یہ مذہب ہمارے مصنفؒ اور ابن حاجبؒ اور ابوالحسن الدباج (التوفی ۶۴۶ھ) کا ہے۔

اور جمہور نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ عربی زبان میں اولا استعمال ہوتے وقت علمیت کے ساتھ استعمال ہوا ہو، چاہے عربی میں منتقل ہونے سے پہلے عجمیوں میں بطور علَم استعمال ہوتا ہو، جیسے ابــراهيــمُ یا عربی میں منتقل ہونے سے پہلے عجمیوں میں بطور علَم استعمال نہ ہوتا ہو، بلکہ بطور جنس استعمال ہوتا ہو، جیسے قــالــونُ عربی میں منتقل ہونے سے پہلے ہر اچھی اور عمدہ چیز کیلئے استعمال ہوتا تھا، لیکن اہل عرب نے اسکو علمیت کے لئے استعمال کیا بغیر تصرف کئے ہوئے، اب اہل عرب نے ایک قاری یعنی نافع مدنی کا نام قالون رکھدیا اسلئے کہ وہ حسن صوت کی وجہ سے قرأت بہت عمدہ پڑھتے تھے تو قالون جیسی مثالیں ہمارے مصنفؒ اور ابن حاجبؒ وغیرہ کے مذہب کے مطابق منصرف ہیں، اسلئے کہ عربی میں منتقل ہونے سے پہلے علمیت کے طور پر استعمال نہیں ہوتے تھے اور جمہور نحویوں کے مذہب کے مطابق غیر منصرف ہیں، اسلئے کہ اگر چہ عجمہ میں بطور علَم مستعمل نہیں تھے، لیکن
منقول ہونے کے بعد علمیت کے ساتھ مستعمل ہوئے ہیں۔

الغرض عجمہ کیلئے علمیت کو شرط قرار دیا، تاکہ زوال اور تغیر سے محفوظ ہو جائے اسلئے کہ اہل عرب کسی لفظ کو عجمی سے عربی میں منتقل کرتے ہیں تو علمیت [1] نہ ہونے کی صورت میں اس لفظ پر عربی کے احکامات جاری کرتے ہیں، چنانچہ اس پر الف ولام اور تنوین بھی داخل کرتے ہیں اور اضافت بھی کرتے ہیں، تو عجمہ میں اس

☆(۱) یاد رہے، کہ عجمی سے منتقل ہو کر عربی میں اولا استعمال ہوتے وقت اگر علمیت کے ساتھ مستعمل نہیں ہوا تو الف ولام اور اضافت کو قبول کریگا اسلئے کہ جب کوئی مانع نہیں ہے تو جر کے ساتھ تنوین کو بھی قبول کریگا، جیسے لَجَامٌ اور اللَّجَامُ اسلئے کہ یہ عربی میں منتقل ہونیکی وجہ سے عربی کلمہ کی طرح ہو گیا، اب اگر کوئی عجمی کلمہ عربی میں منتقل ہوا اور اسمیں تغیر بھی ہو گیا اور بعد میں جا کر عربی میں بطور علم استعمال کریں تو اسکو منصرف اور غیر منصرف پڑھنے کیلئے عربی کلمہ کے احکامات جاری کرینگے چنانچہ اس کلمہ میں علمیت کے ساتھ کوئی دوسرا سبب ہو گیا تو اسکو غیر منصرف پڑھینگے جیسے نَرْجِسُ عجمہ میں نرگس تھا عربی میں منتقل کر کے گاف کو جیم سے بدلدیا اور ایک مخصوص پھول کا نام ہو گیا تو اسمیں علمیت کے ساتھ وزن فعل بھی ہے اسلئے اسکو غیر منصرف پڑھینگے، اور اگر علمیت کے ساتھ کوئی دوسرا سبب نہ ہو جیسے لَجَامٌ عجمہ میں لگام تھا عربی میں منتقل کر کے گاف کو جیم سے بدلدیا اب اگر لَجامٌ کسی کا نام رکھ دیں تو علمیت کے ساتھ دوسرا سبب نہ ہونیکی وجہ سے اسکو منصرف پڑھیں گے۔۱۲

وَ زَائِدَةً عَلٰی ثَلٰثَةِ اَحْرُفٍ کَاِبْرَاهِيْمَ ، اَوْ ثُلاثِيًّا مُتَحَرِّکَ الْاَوْسَطِ کَشَتَرَ ، فَلِجَامٌ منصرف لِعَدَمِ الْعَلَمِيَّةِ ، وَ نُوْحٌ مُنْصَرِفٌ لِسُکُوْنِ الْاَوْسَطِ

وقت ضعف آجاتا ہے اسلئے کہ عربی زبان کے احکامات جاری کرنے کی صورت میں عربی زبان کی جنس سے ہوجاتا ہے تو اس صورت میں انکی زبان پر خفیف ہونے کی وجہ سے منصرف ہوجاتا ہے۔

﴿عجمہ کی شرط ثانی﴾

آگے مصنفؒ عجمہ کو غیر منصرف کا سبب بننے کیلئے شرط ثانی کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "و زائدةً علٰی ثلاثةِ احرفٍ کابراهيمَ او ثلاثيًا[1] متحرکَ الاوسطِ کشَتَرَ" یعنی عجمہ (علَم ہونے کے ساتھ) تین حروف سے زائد ہو، جیسے ابراهیم یا تین حرفی ہو تو درمیان والا حرف متحرک ہو، جیسے شَتَرُ دیارِ بکر کے قلعہ کا نام ہے۔

یہ شرط یعنی تین حرفی سے زائد ہو یا درمیان والا حرف متحرک ہو، علمیت کے ساتھ عجمہ میں اسلئے لگائی کہ جب کوئی اسم ثلاثی ساکن الاوسط ہو، تو انتہائی خفت پائے جانے کی وجہ سے منصرف پڑھا جائے گا۔

آگے مصنفؒ عجمہ کی دونوں شرطوں پر تفریع بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں" فلِجامٌ منصرف لِعدمِ العلميةِ" یعنی لِجامٌ منصرف ہے علمیت کے نہ ہونے کی وجہ سے۔

لجامٌ میں علمیت نہ حقیقتاً ہے نہ حکماً، حقیقتاً تو اسلئے نہیں کہ ایک شیئ کے لئے معین نہیں بلکہ اسکی ہر نوع میں اسکا استعمال ہوتا ہے اور حکماً اسلئے نہیں کہ اس میں تغیر پایا جاتا ہے کہ لجامٌ اصل میں لگام تھا گاف کو جیم سے بدل دیا ہے، الغرض لجامٌ منصرف ہے علمیت کے نہ ہونے کی وجہ سے۔

آگے مصنفؒ تفریع بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "ونوحٌ منصرف لِسکونِ الاوسطِ"

☆(۱) ثُلاثِيًّا یاء نسبتی کی وجہ سے اسم منسوب ہے قاعدہ کے موافق ثَلاثِيًا (بفتح الثاء الاول) ہونا چاہئے، اسلئے کہ اسم منسوب حرکات میں منسوب الیہ کے موافق ہوتا ہے یاء نسبتی کی زیادتی کے ساتھ، یہی صحیح ہے، لیکن مشہور ثُلاثِیٌّ (بضم الثاء الاول) ہے، جو خلاف قیاس اور غلط ہے، لیکن چونکہ وہ غلط جو مشہور ہو زیادہ فصیح ہے غیر مشہور صحیح کے مقابلہ میں اسلئے اب ثُلاثِیٌّ ضمہ کے ساتھ پڑھنا ہی فصیح ہوگا کذا حررہ مولانا نورمحمد فی حاشية علم الصرف ۱۲

☆☆☆☆☆☆☆☆

یعنی نوحٌ منصرف ہے، ساکن الاوسط [1] ہونے کی وجہ سے اسلئے کہ عجمہ سبب ضعیف ہے درمیان والا حرف ساکن ہونے کے وقت اسکا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

﴿ عجمہ امرِ باطنی ھے ﴾

مصنفؒ کے مذہب پر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ علامہ زمخشری کے مذہب کی طرح نوحٌ کو منصرف اور غیر منصرف ہونے میں ھندٌ کی طرح کیوں نہیں قرار دیا، کہ مصنفؒ نے ھندٌ میں تو دونوں صورتیں (منصرف اور غیر منصرِف) جائز قرار دی اور نوحٌ میں قطعی طور پر منصرف کا حکم لگایا، حالانکہ جس طرح ھندٌ میں دو سبب (علمیت اور تأنیث ضعیف) ہیں اسی طرح نوحٌ میں بھی تو دو سبب (علمیت اور عجمہ ضعیف) ہیں؟

اسکا جواب یہ ہے کہ تأنیث معنوی امر باطنی کی وجہ سے اگر چہ ضعیف ہے مگر تأنیث کی علامت بعض تصرفات میں ظاہر ہوتی ہے، جیسے ھندٌ کی تصغیر ھنیدةٌ ہے تو تاء تأنیث کے ظاہر ہونیکی وجہ سے تأنیث معنوی کو من وجہٍ ایک قوت حاصل ہوگئی، تو اس میں دونوں صورتیں جائز قرار دی تأنیث کا اعتبار کرتے ہوئے غیر منصرف اور تأنیث کا اعتبار نہ کرتے ہوئے منصرف۔

اور عجمہ کا حال یہ ہے کہ عجمہ ایک ایسا امر باطنی ہے کہ اسکی کوئی علامت کسی بھی حالت میں لفظاً ظاہر نہیں

☆(۱) یاد رہے، کہ عجمہ مین متحرک الاوسط کی شرط بعض نحویوں کے نزدیک ہے جسکو مصنفؒ اور صاحب کافیہ ابن حاجب نے اختیار کیا ہے اور علامہ جوہری بھی اسی طرف مائل ہوئے ہیں اسلئے انکے نزدیک نُوحٌ اور لُوطٌ (نبیوں کے نام ہیں) علمیت اور عجمہ کے باوجود منصرف ہیں، اسلئے کہ عجمہ کے شرائط مفقود ہیں، امام سیبویہ اور اکثر نحویوں کے نزدیک متحرک الاوسط ہونا نہ تو تأنیث میں مؤثر ہے نہ عجمہ میں، بلکہ ان حضرات کے نزدیک دو ہی شرطیں معتبر ہیں ایک عجمی کلمہ اولاً عربی میں مستعمل ہوتے وقت بطور علم مستعمل ہوا ہو دوسری شرط یہ ہے، کہ تین حروف سے زائد ہو مصنفؒ کے مذہب کے مقابلہ میں یہی مذہب زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے اسلئے کہ مؤنث میں متحرک الاوسط ہونا سَقَرُ جیسی مثالوں میں سمجھ میں آتا ہے، کہ حرکت، علامتِ تأنیث کے قائم مقام ہو اور عجمہ کیلئے تو کوئی علامت ہی نہیں کہ حرکت اسکے قائم مقام ہو، بلکہ عجمہ ثلاثی ساکن الاوسط یا متحرک الاوسط تو کلام عرب کے مشابہ ہوگیا تو یہ کلمہ کلام عجم کی وضع سے خارج ہوگیا اسلئے کہ اہل عجم لمبے کلمات استعمال کرتے ہیں اور اہل عرب کی طرح اوزان خفیف کی رعایت نہیں کرتے، تیسرا مذہب علامہ زمخشریؒ کا یہ ہے، کہ عجمی اگر ثلاثی متحرک الاوسط ہے تو غیر منصرف ہوگا اور اگر ثلاثی ساکن الاوسط ہے تو اسمیں منصرف اور غیر منصرف دونوں طرح پڑھنا جائز ہے لیکن منصرف پڑھنا راجح ہوگا یہ مذہب انتہائی ضعیف ہے اسلئے کہ اہل عرب سے لُوطٌ و نُوحٌ جیسی مثالوں کا غیر منصرف پڑھنا نہیں سنا گیا ۱۲۔

☆☆☆☆☆☆☆

ہوتی تو عجمہ معدوم کی طرح ہے اسلئے نوحؑ جیسی مثالوں میں منصرف پڑھنے کا حتمی اور وجوبی فیصلہ کر دیا۔

ایک سوال یہ بھی ہوتا ہے کہ ماہُ اور جورُ جیسی مثالوں میں عجمہ کا اعتبار کیا ساکن الاوسط ہونے کے باوجود تو نوحؑ جیسی مثالوں میں ساکن الاوسط ہونے کے باوجود عجمہ کا اعتبار کیوں نہیں کیا۔

اسکا جواب یہ ہے کہ تأنیث معنوی میں عجمہ کا اعتبار تأنیث کی تقویت کیلئے ہے نہ کہ اسکے مستقل سبب ہونے کی وجہ سے، تو یہ بات لازم نہیں آتی کہ عجمہ میں اسکو مستقل سبب قرار دیا جاوے اسلئے کہ ہر ایک جہت الگ ہے۔

﴿ ملائکہ اور انبیاء علیہم السلام کے نام ﴾

یاد رہے، کہ ملائکہ علیہم السلام کے نام اور اکثر انبیاء علیہم السلام کے نام غیر منصرف ہیں، البتہ سات انبیاء کے نام منصرف ہیں، ان میں سے تین نام عربی ہیں (۱) حضرت محمد ﷺ (۲) حضرت صالح علیہ السلام (۳) حضرت شعیب علیہ السلام۔

اور چار عجمی ہیں جس میں عجمہ کے شرائط نہیں پائے جاتے (۱) حضرت نوح علیہ السلام (۲) حضرت ہود علیہ السلام (۳) حضرت لوط علیہ السلام (۴) حضرت شیث علیہ السلام ان چار میں عجمہ کی شرطیں مفقود ہیں اسلئے منصرف پڑھیں گے۔

اور عجمی اسلئے ہیں کہ اہل عرب حضرت اسماعیل کی اولاد میں سے ہیں اور ان سے پہلے جو انبیاء علیہم السلام گذرے وہ سب عجمی ہیں تو یہ بھی سب عجمی ہوئے، اور موسیٰ اگر نام ہو ایک نبی علیہ السلام کا تو غیر منصرف ہے علمیت اور عجمہ کی وجہ سے، اور اگر لوہے کے ایک آلہ (استرا) کا نام ہے تو پھر غیر منصرف ہوگا علمیت اور الف تأنیث کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے۔

اور عیسیٰ عربی زبان میں فِعْلیٰ کے وزن پر ہے عِیَسٌ سے مشتق ہے، جسکے معنی سفیدی کے ہیں اگر اسکا الف تأنیث کیلئے ہو تو غیر منصرف ہوگا معرفہ اور نکرہ دونوں صورتوں میں اور اگر اسکا الف الحاقی ہو تو نکرہ کی صورت میں منصرف ہوگا معرفہ ہونیکی صورت میں غیر منصرف ہوگا۔

اور عیسیٰ میں یہ بھی احتمال ہے کہ عجمی ہو تو ایسی صورت میں غیر منصرف ہوگا عجمہ اور علمیت کی وجہ سے، جیسا کہ علامہ جوہری کا کہنا ہے کہ عیسیٰ بن مریم عبرانی یا سریانی زبان کا لفظ ہے، تو اس صورت میں عجمی ہونا متعین ہے۔

اور زکریا کو جن لوگوں نے عجمی قرار دیا ہے انکے نزدیک تو غیر منصرف ہونا ظاہر ہے اور جن لوگوں نے

اماً الجمعُ فَشَرطُهٗ أنْ يَكُوْنَ عَلٰى صِيْغَةِ مُنْتَهٰى الْجُمُوْعِ

زَكَرَتْ بَطْنُ الصُّبْيِ اذَا اِمْتَلَأَ سے مشتق مانا ہے انکے نزدیک زکریا کا ہمزہ تأ نیث کیلئے ہوگا تو اس صورت میں معرفہ اور نکرہ دونوں صورتوں میں غیر منصرف ہوگا۔

﴿اما الجمع﴾

مصنفؒ اسباب منع صرف میں چھٹے نمبر پر جمع کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں " اما الجَمعُ" یعنی بہر حال جمع۔

جَـمْـعٌ کے لغوی معنی جمع کرنا، اور اصطلاح میں جمع :- وہ ہے جو حروف مفردہ میں کچھ تغیر کے ساتھ احاد اور افراد پر دلالت کرے، اور وہ احاد اور افراد مقصود ہوں چاہے وہ مکسر ہو یا سالم مذکر ہو یا مؤنث۔

یاد رہے، کہ جس طرح معرفہ دو معنوں میں مشترک ہے معنی اسمی اور معنی وصفی اسی طرح جمع بھی دو معنوں میں مشترک ہے اسمی اور وصفی، یہاں پر جمع سے مراد وہ ہے جو معنیٰ وصفی ہو، نہ کہ معنیٰ اسمی جو مفرد اور تثنیہ کے مقابلہ میں ہو، اور جمع سے مراد عام ہے چاہے فی الحال ہو، جیسے مَسَاجِدٌ یا اصل میں ہو، جیسے حَضَاجِرُ حقیقی ہو، جیسے مَسَاجِدُ یا تقدیری ہو، جیسے سَرَاوِيْلُ اسی لئے مَـدَائِنِيٌّ جمع نہیں نہ تو فی الحال اور نہ اصل میں بلکہ مفرد محض ہے اور جمع مَدَائِنُ ہے جو ایک دوسرا لفظ ہے۔

﴿ جمع کی شرط ﴾

آگے مصنفؒ جمع کی شرط بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں" فشــرطُــه انْ يـكـونَ علٰـى صيغةِ منتهٰى الجموعِ " یعنی جمع کو غیر منصرف کا سبب بننے کیلئے شرط یہ ہے کہ منتہی الجموع کے صیغہ [1] (وزن) پر ہو۔

منتہی الجموع کے وزن کا مطلب یہ ہے کہ جمع تکسیر کا انتہائی وزن ہو، اسلئے کہ اس اسم کی جمع تکسیر ایک جمع کے بعد دوسری جمع برابر لائی جاتی ہے، یہاں تک کہ جب اس وزن پر آجاتی ہے، تو پھر اسکے بعد اسکی جمع تکسیر لانا ممتنع ہو جاتا ہے، جیسے كَلْبٌ کی جمع اَكْلُبٌ اور اَكْلُبٌ کی جمع اَكَالِيْبُ.

☆(۱) صیغہ اس ہیئت اور صورت کو کہتے ہیں جو حروف، حرکات اور سکنات کے مجموعہ سے حاصل ہو۱۲۔

وَ هُوَ أَنْ يَكُوْنَ بَعْدَ اَلِفِ الْجَمْعِ حَرْفَانِ كَمَسَاجِدَ ، اَوْحَرْفٌ مُشَدَّدٌ كَدَوَابَّ ، اَوْ ثَلاثَةُ اَحْرُفٍ اَوْسَطُهَا سَاكِنٌ غَيْرُ قَابِلٍ لِلْهَاءِ كَمَصَابِيْحَ.

﴿ جمع منتهى الجموع كى تعريف ﴾

آگے مصنف ؒ جمع منتہی الجموع کی تعریف[1] کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "وھو اَنْ یکونَ بعدَ الفِ الجمعِ حرفَانِ کمَساجدَ او حرفٌ مشددٌ کدوابٌّ اوثلاثۃُ احرفٍ اَوْسطُھا ساکنٌ غیرُ[2] قابلٍ لِلْھاءِ کَمَصابیحَ "، یعنی منتہی الجموع کا صیغہ÷ وہ ہے کہ الف جمع کے بعد دوحرف ہوں، جیسے مَسَاجِدُ (جمع مَسْجِدٌ) یاایک حرف مشدد ہو، جیسے دواب (جمع دَابَّۃٌ چوپایا) یا تین حرف[3] ہواوردرمیان والاحرف ساکن ہو اور ہاء کوقبول کرنے والا نہ ہو، جیسے مَصَابِیْحُ جمع مِصْبَاحٌ چراغ، لیمپ۔

اس جمع کومنتہی الجموع اسلئے کہتے ہیں کہ اس وزن پرجمع آجانے کے بعد جمع تکسیر کی انتہاء ہوجاتی ہے کیونکہ اسکے بعد پھر اسکی جمع تکسیرنہیں لائی جاتی، ہاں جمع سالم لائی جاتی ہے، جیسے صَاحِبَۃٌ (دوستانی، بیوی) کی جمع صَوَاحِبُ اور صَوَاحِبُ کی جمع صَوَاحِبَاتٌ اور اَیْمَنُ (دائیں ہاتھ سے کام کرنے والا) کی جمع

☆(۱) منتہی الجموع کی تعریف میں مختلف اقوال ہیں ایک تو یہ تعریف جو مصنف ؒ نے کی ہے نحویوں کے درمیان زیادہ مشہور ہے، بعض نے فرمایا کہ صیغۂ منتہی الجموع:- وہ ہے جسکی احاد اور مفردات میں کوئی نظیر نہ ہو بعض نے فرمایا کہ صیغۂ منتہی الجموع وہ:- جسکی اسکے بعد جمع تکسیر نہ لائی جاوے بعض نے فرمایا کہ صیغۂ منتہی الجموع وہ ہے، جو فَوَاعِلُ، فَوَاعِیْلُ، مَفَاعِلُ اور مَفَاعِیْلُ کے وزن پر ہو، بعض نے فرمایا کہ صیغۂ منتہی الجموع وہ ہے جسکا پہلا حرف مفتوح ہو اور تیسرا حرف الف ہو اور الف کے بعد دوحرف ہوں یا تین حرف ہوں جنکا درمیان والاحرف ساکن ہو۱۲۔

☆(۲) غَیْر قَابِلٍ لِلْھاءِ میں غیر ترکیب کے اعتبار سے منصوب ہے، یا تو یَکُوْنُ کی خبر ثانی ہونیکی وجہ سے یامنصوب ہے یَکُوْنُ کی ضمیر سے حال ہونیکی وجہ سے اَیْ حَالَ کَوْنہ غَیْرَ قَابِلٍ لِلھاء یا مرفوع ہے مبتداء محذوف کی خبر ہونے کی وجہ اَیْ ذٰلِکَ الجَمْعُ غَیْرُقَبِلٍ لِلْھاء یعنی وہ جمع ھاء کوقبول کرنے والی نہ ہو اور یہاں ھاء سے مراد وہ تاء مدورہ ہے جو حالت وقف میں ہاء سے بدل جاتی ہے۱۲۔

☆(۳) منتہی الجموع میں الف جمع کے بعد تین حرف ہوں سے مراد یہ ہے، کہ تین حروف میں سے پہلا حرف مکسور ہو، اسی لئے سَلَامَۃٌ (سلامتی، حفاظت) کی جمع سَلَامَاتٌ اور کَرَامَۃٌ (کرامت، عزت) کی جمع کَرَامَاتٌ جیسی مثالیں منصرف ہیں۱۲۔

فَصَيَاقِلَةٌ وَ فَرَازِنَةٌ مُنصَرِفٌ لِقُبُوْلِهِمَا الْهَاءَ.

اَيَامِنُ اور اَيَامِنُ کی جمع اَيَامِنُوْنَ آتی ہےاور اَکْبَرُ (سب سے بڑا) کی جمع اَکَابِرُ اور اَکَابِرُ کی جمع اَکَابِرُوْنَ .

﴿ ھاء کے قبول نہ کرنے پر تفریع ﴾

پھر مصنفؒ غَيْرُقَبِلٍ لِلْهَاءِ پر تفریع بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں ''فَصَيَاقِلَةٌ و فَرَازِنَةٌ منصرفٌ لِقبولِهِما الهاءَ'' یعنی صَيَاقِلَةٌ (جمع ہے صَيْقَلٌ کی پالش کا کام کرنے والا)اور فَرَازِنَةٌ (جمع ہے فِرْزَانٌ کی شطرنج کی ملکہ اور وزیر) منصرف ہیں ہاء کو قبول کرنے کی وجہ سے۔

یادر ہے کہ وہ تاء جو حالت وقف میں ہاء ہو جاتی ہے اسکے نہ ہونے کی قید اسلئے لگائی تا کہ جمع کی جمعیت میں فتور اور نقص نہ ہو اسلئے کہ اخیر میں ہاء ہونیکی وجہ سے وہ جمع مفردات کے وزن پر ہو جاتی ہے، جیسے صَيَاقِلَةٌ اور فَرَازِنَةٌ بروزن كَرَاهِيَةٌ (ناگواری)اور طَوَاعِيَةٌ (ہم نوا ہونا، اطاعت کرنا) اسلئے غیر منصرف کا سبب بننے میں اس جمع کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، البتہ فَوَارِهُ (جمع فَارِهَةٌ خوبصورت جوان لڑکی) جیسی مثالیں غیر منصرف ہیں، اسلئے کہ اسکے اخیر میں ہاء اصل ہے تاء نہیں۔

﴿ جمع منتھی الجموع کی تعیین ﴾

سوال یہ ہوتا ہے کہ جب غیر منصرف کا سبب جمعیت ہے نہ کہ اسکی صورت تو جمع منتہی الجموع کی تعیین کرنے میں کیا فائدہ، اسلئے کہ جمعیت کے معنی تو ہر جمع میں پائے جاتے ہیں؟

اسکا جواب یہ ہے کہ جمعیت جو منتہی الجموع کے علاوہ میں ہوتی ہے، وہ زوال اور تغیر کے محل میں ہوتی ہے، اسلئے کہ اسکی جمع تو دوبارہ بھی لائی جاتی ہے برخلاف وہ جمع جو منتہی الجموع کے وزن پر ہوتی ہے وہ زوال اور تغیر سے مأمون ومحفوظ ہوتی ہے، اسلئے کہ منتہی الجموع کی دوبارہ جمع تکسیر نہیں لائی جاتی۔

﴿ منتھی الجموع کا مطلب ﴾

سوال یہ ہوتا ہے کہ منتہی الجموع کا صیغہ تقاضہ کرتا ہے کہ اس میں تین جمع ہوں اسلئے کہ لفظ جُمُوْعٌ یہ جمع ہے جَمْعٌ کی اور جُمُوْعٌ کی یہ حالت مَسَاجِدُ ، دَوَابُّ اور مَصَابِيْحُ میں نہیں ہے، تو پھر اسکو منتہی الجموع کہنا کیسے صحیح ہوگا ؟

اسکا جواب یہ ہے کہ منتہی الجموع کا صیغہ وہ ہے کہ جہاں جمع کی انتہاء ہو جاوے، اب یہ انتہاء حقیقۃً ہو

وَ هُوَ أَيْضًا قَائِمٌ مَقَامَ السَّبَبَيْنِ الْجَمْعِيَّةُ وَ إِمْتِنَاعُ أَنْ يُجْمَعَ مَرَّةً أُخْرىٰ جَمْعَ التَّكْسِيرِ، فَكَأَنَّهُ جُمِعَ مَرَّتَيْنِ.

(جیسے كَلْبٌ کتا، جمع أَكْلُبٌ اور جمع الجمع أَكَالِبُ، سِوَارٌ کنگن جمع أَسْوِرَةٌ اور جمع الجمع أَسَاوِرُ اور نَعَمٌ جانوروں پر مشتمل مال و دولت جمع أَنْعَامٌ اور جمع الجمع أَنَاعِيْمُ) یا انتہاء حکما ہو کہ وہ جمع منتہی الجموع کے موافق ہو، جیسے مَسَاجِدُ وغیرہ۔

﴿جمع منتھی الجموع دوسبب کے قائم مقام ھے﴾

آگے مصنفؒ جمع منتہی الجموع کی حیثیت بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں " وهوَ ايضًا قائمٌ مقامَ السَّبَبَيْنِ" یعنی اور وہ (جمع منتہی الجمع) بھی دو سبب کے قائم مقام ہے، کہ کسی اسم کا جمع منتہی الجموع کے وزن پر ہونا غیر منصرف بننے کیلئے کافی ہے، اسکے علاوہ کسی دوسرے سبب کو تلاش کرنے کی ضرورت نہیں۔

اب جمع منتہی الجموع دو سبب کے قائم مقام کیسے؟ اسکے متعلق مصنفؒ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "الجَمعيةُ [1] و امتناعُ اَنْ يُجْمَعَ مرةً اخرىٰ جمعَ التَّكسيرِ " یعنی ایک سبب تو خود جمع ہے اور دوسرا اس بات کا ممتنع ہونا، کہ اسکی جمع تکسیر دوبارہ لائی جاوے، مطلب یہ ہوا کہ جمع کا ہونا ایک سبب ہے اور اسکا اس وزن پر ہونا جسکے بعد جمع تکسیر نہیں لائی جاتی دوسرا سبب ہے، تو یہ جمع دو سبب کے قائم مقام ہوگئی۔

اسکی طرف مصنفؒ اشارہ کرتے ہوئے، فرماتے ہیں" فكَانَّه جُمِعَ مرَّتَينِ" (یعنی جب اسکی جمع تکسیر دوبارہ ممتنع ہوگئی) تو گویا اسکی دو مرتبہ جمع لائی گئی۔

﴿دیگر اقوال ائمه﴾

جمع منتہی الجموع دو سبب کے قائم مقام کیوں ہے؟ اس بارے میں نحویوں کے مختلف اقوال ہیں۔

بعض نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ جمع منتہی الجموع دو سبب کے قائم مقام اسلئے ہے، کہ وہ صیغۂ جمع میں اتنا قوی ہے کہ عربی آحاد (مفردات) میں اس کی نظیر نہیں پائی جاتی اور یہ وزن مفرد میں جو نظر آتا ہے، جیسے

☆(۱) الجمعيةُ و امتناعُ پر تینوں اعراب جائز ہیں رفع مبتداء محذوف کی خبر ہونے کی وجہ سے،" اَیْ اَحَدُهُمَا اَلْجَمْعِيَّةُ وَ ثَانِيْهِمَا اِمْتِنَاعُ الخ " نصب اَعْنِي فعل محذوف کا مفعول بہ ہونیکی وجہ سے" اى اَعْنِيْ اَلْجَمْعِيَّةَ وَ اِمْتِنَاعَ الخ" جر السببين سے بدل ہونے کی وجہ سے، اس صورت میں حذف ماننے کی ضرورت نہیں ۱۲۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

هَوَازِنُ (ایک قبیلہ کا نام)اور بَرَاقِشُ(ایک کتیا تھی جس سے بدفالی لی جاتی ہے)جمع سے منقول ہیں،حقیقت میں مفردات نہیں اسلئے کوئی اعتراض نہیں ہوسکتا۔

بعض نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ جمع منتہی الجموع دوسبب کے قائم مقام اسلئے ہے کہ جب جمع منتہی الجموع کی عربی آحاد میں کوئی نظیر نہیں،تو یہ عجمی کے مشابہ ہوگیا تو گویا اس میں دوسبب ہوگئے ایک جمع اور دوسرے شبہ عجمہ اس مذہب کے مطابق جمع منتہی الجموع میں دوسبب ہوئے نہ کہ ایک سبب جو دوسبب کے قائم مقام ہے۔

علامہ جَزُوْلی کا مذہب یہ ہے،کہ جمع منتہی الجموع میں دوسبب ہیں ایک جمع دوسرا عدم النظیر فی الآحاد (یعنی مفردات میں اسکی نظیر نہ ہونا)انکے نزدیک عدم النظیر فی الآحاد مستقل سبب ہے اور اسباب منع صرف نو سے زائد ہیں۔

﴿ فواعِلُ کے وزن پر اسم منقوص ﴾

ہر وہ غیر منصرف جو فَوَاعِلُ کے وزن پر منقوص ہو،چاہے منقوص واوی ہو،جیسے دَوَاعِیَ (جمع ہے دَاعٍ کی سبب محرک)یا یائی ہو،جیسے جَوَارِیَ (جمع ہے جَارِیَةٌ کی باندی،لڑکی،کشتی)اسکا حکم یہ ہے کہ حالت نصبی میں بالاتفاق تمام نحویوں کے نزدیک غیر منصرف ہوتا ہے،جیسے رَأَیْتُ دَوَاعِیَ وجَوَارِیَ اسلئے کہ حالت نصبی میں جمع منتہی الجموع کا وزن باقی رہتا ہے،اور حالت رفعی وجری میں آیا منصرف ہوگا یا غیر منصرف اس بارے میں نحویوں کا اختلاف ہے۔

امام زجاج کا مذہب یہ ہے کہ حالت رفعی اور جری میں جَوَارٍ پر تنوین صرف ہے،کہ اصل میں جَوَارِیٌ تھا،یاء پر ضمہ حالت رفعی میں اور کسرہ حالت جری میں دشوار ہے تو ضمہ اور کسرہ کو حذف کردیا،اب یاء اور تنوین دو ساکن جمع ہونے کی وجہ سے یاء کو حذف کردیا تو جَوَارٍ ہوگیا۔

اب چونکہ تعلیل کے بعد منتہی الجموع کا وزن باقی نہ رہا اسلئے اسکو منصرف پڑھیں گے،اسلئے کہ اسماء میں غیر منصرف پر تعلیل مقدم ہے کہ اسماء میں تعلیل سبب قوی ہے،ظاہر کا ثقیل ہونا جو کلمہ میں محسوس ہوتا ہے اور غیر منصرف تعلیل کے بعد اسلئے ہے کہ اسماء میں غیر منصرف پڑھنا سبب ضعیف ہے،کہ غیر منصرف پڑھنا اسماء اور

☆☆☆☆☆☆☆☆

افعال کے درمیان مشابہت غیر ظاہرہ کی وجہ سے ہے۔

جب تعلیل مقدم ہے، تو تعلیل ہو جانے کے بعد وہ اسم منتہی الجموع کے وزن پر نہ رہا، اسلئے اسکو غیر منصرف نہیں پڑھیں گے بلکہ منصرف پڑھیں گے۔

انکے مذہب پر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ یاء ساقط ہونے کے باوجود ثابت کے حکم میں ہے، اسلئے کہ یاء اپنے اوپر دلالت کرنے کے لئے کسرہ کو چھوڑ کر جاتی ہے، جیسے هٰـذه جَـوَادٍ میں اور راء کا کسرہ ایک حکمِ لفظی ہے جو یاء پر دلالت کرتا ہے تو گویا یاء باقی ہونے کی وجہ سے یہ اسم غیر منصرف ہو گیا تو آپ تعلیل کر کے منصرف پڑھتے ہیں، حالانکہ حکمِ لفظی کا تقاضہ یہ ہے کہ غیر منصرف ہو، تو جب دونوں کا تقاضہ ہے اسکے باوجود منصرف کا حکم لگانا امرِ تحکمی (زبردستی کا معاملہ) ہے؟

اس پر امام زجاج اعتراض کرتے ہیں کہ ٹھیک ہے دونوں کا تقاضہ ہونے کے باوجود ہم نے منصرف قرار دیا تو آپنے امر تحکمی کہکر ہم پر اعتراض کر دیا حالانکہ امر تحکمی کا اعتراض تو آپ پر بھی ہوتا ہے، اسلئے کہ آپنے صرف غیر منصرف پڑھنے کا حکم لگایا ہے تو کیا یہ امر تحکمی نہیں ہے، کہ منصرف کو چھوڑ کر غیر منصرف کو اختیار کیا؟

اسکا جواب ہم دیں گے کہ تعلیل ظاہری کا تقاضہ یہ ہے، کہ منصرف ہو اور حکم لفظی (راء کے کسرہ کا باقی رہنا جو یاء پر دلالت کرتا ہے) کا تقاضہ یہ ہے کہ غیر منصرف ہو یہاں تک تو منصرف اور غیر منصرف پڑھنا دونوں برابر ہو گئے۔

لیکن غیر منصرف پڑھنے پر ہمارے پاس ایک اور دلیل بھی ہے کہ جَـوَادٍ جیسی مثالیں حالت نصبی میں بالاتفاق غیر منصرف ہوتی ہے تو ہمیں ایک اسم کے متعلق ایک حالت میں غیر منصرف، باقی حالتوں میں منصرف قرار دینا مناسب معلوم نہیں ہوا، اسلئے حالت نصبی کی مناسبت سے تمام حالتوں کو غیر منصرف قرار دیا فـــلا اشکال علینا.

دوسرا مذہب امام مبردؒ کا یہ ہے، کہ حالت رفعی اور جری میں جَـــوَادٍ پر تنوین یاء کی حرکت کے عوض میں ہے اور غیر منصرف پڑھنا تعلیل پر مقدم ہے اور جَـوَادٍ اصل میں تنوین کے ساتھ تھا، پھر تنوین کو غیر منصرف ہونے کی وجہ سے حذف کر دیا تو جَـــوَادِیُ ہوا، اسکے بعد تعلیل کی کہ یاء پر ضمہ اور کسرہ دشوار ہونے کی وجہ سے



☆☆☆☆☆☆☆

حذف کردیا تو جَوَارِیٌ ہوا اور یاء کی حرکت کے عوض میں تنوین لائے، اب یاء اور تنوین دو ساکن جمع ہونے کی وجہ سے یاء کو حذف کردیا جَوَارٍ ہوگیا۔

تیسرا مذہب امام سیبویہ کا یہ ہے کہ حالت رفعی و جری میں جَــوَارٍ پر تنوین یاء کے عوض میں ہے، امام سیبویہ کے مذہب کی تفسیر اور تأویل کرنے میں انکے شاگردوں کے دو فریق ہوگئے، اور دونوں فریقوں نے امام سیبویہ کے مذہب کی الگ الگ تفسیر اور تأویل کی ہے۔

امام سیبویہ کے بعض شاگردوں نے یہ تفسیر کی ہے کہ غیر منصرف تعلیل پر مقدم ہے، تو جَــوَارٍ کی اصل جَوَارِیٌ تھی غیر منصرف ہونے کی وجہ سے تنوین کو حذف کردیا، تو جَــوَارِیُ ہوا پھر تعلیل کی، کہ یاء پر حرکت دشوار ہونیکی وجہ سے حرکت کو حذف کردیا جَــوَارِیْ ہوا، پھر غیر منصرف میں یاء ماقبل مکسور ثقیل ہے، اسلئے یاء کو حذف کردیا اور اس یاء کے عوض تنوین لائے، تا کہ یہ تنوین یاء کو لوٹ کر آنے سے مانع ہوجائے، اسلئے کہ تنوین آگئی تو اب یاء لوٹ کر نہیں آسکتی اگر لوٹکر آتی ہے تو اجتماع ساکنین لازم آتا ہے۔

اسپر اعتراض یہ ہوتا ہے، کہ اگر غیر منصرف تعلیل پر مقدم ہے تو مَـرَرْتُ بِجَوَارِیَ میں جَوَارِیَ پر فتحہ واجب ہونا چاہیے، اسلئے کہ غیر منصرف دو چیزوں کا تقاضہ کرتا ہے، ایک تو حذف تنوین اور دوسرے نمبر پر تنوین کے تابع ہوکر کسرہ کا سقوط اور اس کسرہ کا فتحہ ہوجانا، جب اس پر حالت نصبی کی طرح فتحہ آگیا تو پھر یاء کو کس بنیاد پر حذف کرتے ہو؟ یہی اعتراض امام مبردؒ کے مذہب پر بھی ہوتا ہے۔

امام سیبویہ کے مذہب کی علامہ سیرافی نے یہ تأویل کی ہے (جو راجح معلوم ہوتی ہے) کہ جَوَارٍ اصل میں جَــوَارِیٌ ہے اور تعلیل غیر منصرف پر مقدم ہے تو یاء پر سے اولاً ضمہ کو حذف کردیا پھر اجتماع ساکنین کی وجہ سے یاء کو حذف کردیا، جَــوَارٍ ہوگیا، پھر تعلیل کے بعد صیغہ چونکہ منتہی الجموع کے وزن پر ہی ہے اسلئے کہ تعلیل کے ذریعہ حذف شدہ حرف ثابت اور باقی کے حکم میں ہے (برخلاف وہ محذوف جو نسیاً منسیاً ہو وہ ثابت اور باقی کے حکم میں نہیں ہوتا، جیسے یَدٌ اور دَمٌ وغیرہما) جب منتہی الجموع کا وزن تقدیراً پایا گیا تو اس پر غیر منصرف کا حکم جاری کیا، اب غیر منصرف ہونے کی وجہ سے اس پر سے تنوین حذف ہوگئی جَــوَارِ ہوا، اب نحویوں کو خوف ہوا کہ یاء لوٹ کر آئے گی، اسلئے کہ یاء کو اجتماع ساکنین کی وجہ سے حذف کیا تھا، اب غیر منصرف ہونے کی وجہ سے

اجتماع ساکنین نہ رہاتو ہوسکتا ہے کہ[1] پھر یاء لوٹ کرآئے اسلئے اس یاء کے عوض میں تنوین لے آئے تاکہ یہ تنوین یاء کولوٹ کرآنے سے مانع بن جائے۔

﴿اما التركيب﴾

مصنفؒ اسباب منع صرف میں ساتویں نمبر پر ترکیب کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں " اَمَّـــــا التركِيبُ " یعنی بہر حال ترکیب۔

ترکیب کے لغوی معنی کسی چیز کو مرکب کرنا اور اصطلاح میں ترکیب کہتے ہیں، دویا دو سے زائد کلموں کاایک ہونا، کسی حرف کواسکا جزء بنائے بغیر اسلئے بَصْرَةٌ اور قَائِمَةٌ جیسی مثالیں خارج ہوجائیگی اسلئے کہ اخیر میں تاء کلمہ کا جزء ہے۔

یادرہے، کہ یہ تعریف جو ہم نے بیان کی وہ اس ترکیب کی ہے جو غیر منصرف کا سبب بنتی ہے مطلق ترکیب کی تعریف نہیں، اسلئے کہ مطلق ترکیب کی تعریف یہ ہے کہ لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت کرتا ہواور اس دلالت کا قصد بھی ہو یاایک کلمہ کا دوسرے کلمہ کے ساتھ ملنا۔

﴿ترکیب کی شرط﴾

یادرہے کہ ترکیب کی چھ قسمیں ہیں(۱) اسنادی، جیسے زَيْدٌ قَائِمٌ اور قَامَ زَيْدٌ (۲) اضافی، جیسے

☆(۱) سوال یہ ہوتا ہے، کہ اگر یاء لوٹ کرآتی ہے تو کیا خرابی لازماً آتی ہے؟ اسکا جواب یہ ہے، کہ منقوص کی وجہ سے غیر منصرف ثقیل ہوجاتا ہے اسلئے یاء کولوٹا کرنہیں لاتے اور اسکے عوض میں تنوین لاتے ہیں، اسپر سوال یہ ہوتا ہے، کہ پھر تو اَشْـــقٰـــی (سب سے زیادہ بدبخت) جیسی مثالوں میں بھی اگر تعلیل مقدم ہے تو اصل میں اَشْقَیٌ تھا یاء متحرک ماقبل مفتوح ہونیکی وجہ سے یاء کو الف سے بدلدیا پھر دوساکن (الف اور تنوین) جمع ہونیکی وجہ سے الف کو گرادیں تو اَشْـقًا ہوگیا، پھر غیر منصرف پڑھکر تنوین کو حذف کردیں، تو اَشْـقَ ہوا اب الف لوٹکر نہ آجائے اسلئے الف کے عوض میں تنوین لے آئے تو اَشْـقًـا میں بھی تنوین الف کے عوض میں ہوگئی، اسکا جواب یہ ہے، کہ اَشْقٰی جیسی مثالوں میں بھی تعلیل مقدم ہے غیر منصرف پر اسلئے کہ اَشْقٰی کا الف منون تقدیراً ثابت ہے تو وہ اَفْـعَـلُ کے وزن پر ہوا اب غیر منصرف ہونیکی وجہ سے تنوین صرف کو حذف کردیا لیکن یہاں پر الف محذوفہ کے عوض میں تنوین نہیں لائیں گے اور نہ تو لام کلمہ کی حرکت کے عوض میں لائیں گے جیسا کہ جَـوَارٍ میں کیا ہے، اسلئے کہ اَشْـقٰـی الف کے ساتھ تنوین کے مقابلہ میں اخف ہے اور جَـوَارٍ میں تنوین یاء کے مقابلہ میں اخف ہے اور یہ بات مسلم ہے، کہ غیر منصرف میں خفت لفظیہ بقدر ممکن مقصود ہوتی ہے ۱۲۔

فَشَرطُهٗ أَنْ یَکُوْنَ عَلَمًا بِلاَ اِضَافَةٍ وَلاَ اِسْنَادٍ کَبَعْلَبَکَّ

رَسُوْلُ اللہِ (۳) توصیفی، جیسے رَجُلٌ عَالِمٌ (۴) صوتی، جیسے سیبویہ ، نفطویہ (۵) تعدادی (مرکب بنائی) جیسے اَحَدَ عَشَرَ (۶) امتزاجی (مرکب منع صرف) جیسے حُسَیْنَ اَحْمَدُ اور بَعْلَبَکُّ.

ترکیب کی ان چھ قسموں میں سے یہاں پر صرف آخری قسم (امتزاجی) مراد ہے، جسکے متعلق مصنفؒ فرماتے ہیں" فشرطُه انْ یکونَ علمًا بِلَا اضافةٍ و لَا اِسنادٍ کَبعلَبکَّ"، یعنی ترکیب کو (غیر منصرف کا سبب بننے کیلئے) شرط یہ ہے کہ عَلَمْ ہو بغیر اضافت اور اسناد کے، جیسے بَعْلَبَکُّ.

علمیت کو شرط اسلئے قرار دیا کہ ترکیب عارضی اور طاری ہونے کی وجہ سے موضع زوال میں ہے اور غیر منصرف کا سبب بننے میں وہ ترکیب معتبر ہے جو لازمی ہو، اسلئے علمیت کو شرط قرار دیا تاکہ زوال سے مأمون اور محفوظ ہو جاوے۔

اور چونکہ ترکیب کی چھ قسموں میں سے غیر منصرف کا سبب بننے میں وہ معتبر ہے جو امتزاجی ہو، اسلئے مصنفؒ نے "بلا اضافةٍ و لا اِسنادٍ" کی قید لگائی یعنی وہ ترکیب اضافی اور اسنادی نہ ہو، اسلئے کہ اضافت کی وجہ سے تو غیر منصرف، منصرف بن جاتا ہے یا منصرف کے حکم میں ہو جاتا ہے، تو پھر اسکا غیر منصرف کا سبب بننا بہت بعید اور دشوار ہے۔

اور ترکیب اسنادی علمیت کے بغیر سبب نہیں بن سکتی اور علمیت کے بعد قصۂ غریبہ اور حکایت پر دلالت کرتی ہے جسکی وجہ سے مبنی بن جاتی ہے، اسلئے کہ اگر مبنی نہ ہو تو اسکا اخیر عوامل کے بدلنے کی وجہ سے بدلتا رہے گا تو وہ قصۂ غریبہ اور حکایت پر دلالت نہیں کرے گا، اب ترکیب اسنادی علمیت کی وجہ سے مبنی ہوگئی تو اسکا معرب کی قسموں (منصرف اور غیر منصرف) میں ہونا کیسے صحیح ہوگا۔

﴿مصنفؒ کی عبارت پر ایک اعتراض اور اسکا حل﴾

سوال یہ ہوتا ہے کہ جسطرح ترکیب اسنادی اور اضافی غیر منصرف کا سبب نہیں بنتی اسی طرح ترکیب توصیفی، تعدادی اور صوتی بھی تو غیر منصرف کا سبب نہیں بنتی، تو مصنفؒ نے انکو نکالنے کیلئے کیوں کوئی قید نہیں لگائی؟

اسکا جواب یہ ہے کہ ترکیب توصیفی تو اضافی میں داخل ہے اسلئے کہ جس طرح مضاف الیہ، مضاف کیلئے قید بنتا ہے، اسی طرح صفت موصوف کیلئے قید بنتی ہے تو ترکیب تقییدی کی دونوں قسموں میں سے ایک کو

فَعَبْدُ اللّٰهِ مُنْصَرِفٌ ، وَ مَعْدِ يْكَرِبَ غَيْرُ مُنْصَرِفٍ ، وَ شَابَ قَرْنَاهَا مَبْنِيٌّ

بیان کیا جس پر دوسری قسم کو قیاس کر لیا جاوے۔

اور تعدادی اور صوتی دونوں ترکیب اسنادی میں داخل ہیں، اسلئے کہ ترکیب اسنادی مبنی ہونے کی وجہ سے غیر منصرف کا سبب نہیں بنتی مگر علمیت وضعیہ کے ساتھ اور یہ وضع کے اعتبار سے علمیت سے پہلے ہی مبنی ہیں تو غیر منصرف کا سبب بطریق اولی نہیں ہو سکتے، جب یہ پہلے ہی نکل گئے تو اب دوبارہ نکالنے کیلئے کوئی قید بڑھانے کی ضرورت نہ رہی۔

جیسے بَعْلَبَک غیر منصرف ہے علمیت اور ترکیب کی وجہ سے، اسلئے کہ وہ مرکب ہے بَعْلٌ (ایک بت کا نام ہے) اور بَکٌّ (بانئ شہر بادشاہ کا نام ہے) اور پھر ان دونوں اسموں کو ایک کر کے شام کے ایک شہر کا نام رکھ دیا۔

﴿تفریع﴾

آگے مصنفؒ مثالوں کو متفرع کرتے ہوئے فرماتے ہیں " فَعَبْدُ اللّٰهِ منصرف و معد يْكَرِبَ غيرُ منصرفٍ و شابَ قرنَاهَا مبنيٌّ " یعنی پس عبد اللہ منصرف ہے (اضافت کی وجہ سے) اور مَعْدِيْكَرِبَ غیر منصرف ہے (علمیت اور ترکیب کی وجہ سے) اور شَابَ قَرْنَاهَا مبنی ہے ترکیب اسنادی کی وجہ سے۔

شَابَ قَرْنَاهَا (اَیْ اِبْيَضَّتْ ضَفِيْرَتَاهَا یعنی اس عورت کی دونوں زلفیں سفید ہو گئیں) ایک عورت کا نام رکھ دیا، اسلئے کہ اسکی دونوں زلفیں سفید ہو گئی تھی یہ مبنی ہے اسلئے کہ علم بننے سے پہلے ہی مبنی تھا، پھر شَابَ قَرْنَاهَا ہر عورت کو کہا جانے لگا، جسکے سر کے بال سفید ہو گئے ہوں۔

﴿اما الالف والنون الزائدتان﴾

مصنفؒ اسباب منع صرف میں آٹھویں نمبر پر الف ونون زائدتان [1] کو بیان کرتے ہوئے فرماتے

☆(۱) الف ونون کے زائد ہونیکی علامت یہ ہے، کہ الف نون سے پہلے دو حرف سے زائد ہوں جیسے عثمانُ اور حمدانُ وغیرہما اور اگر الف نون سے پہلے دو حرف ہوں اور دوسرا حرف مشدد ہو تو پھر اسکی دو صورتیں ہیں، اگر آپ حرف مشدد میں دو حرفوں کا اعتبار کرتے ہیں تو الف ونون کے زائد ہونے کی وجہ سے غیر منصرف پڑھیں گے، اور اگر حرف مشدد میں ایک حرف کو زائد مانتے ہیں تو نون اصلی ہو جائے گا جسکی وجہ سے اسکو منصرف پڑھیں گے، جیسے حَسَّانُ اگر آپ اسکو حِسٌّ سے مشتق مانیں تو اسکا وزن فَعْلَانُ ہوگا جسکی وجہ سے اسکو غیر منصرف پڑھیں گے، اور اگر آپ اسکو حُسْنٌ سے مشتق مانیں تو اسکا وزن فَعَّالٌ ہوگا جسکی وجہ سے اسکو منصرف پڑھیں گے، اسی طرح حَيَّانُ اگر حَيَاةٌ سے مشتق ہے، تو فَعْلَانُ کے وزن پر ہونیکی وجہ سے غیر منصرف ہے، اور حِيْنٌ سے مشتق ہے تو فَعَّالٌ کے وزن پر ہونیکی وجہ سے منصرف ہے ۱۲۔

اَمَّا الْأَلِفُ وَالنُّوْنُ الزَّائِدَ تَانِ

ہیں" امّا الالفُ و النونُ الزائد تَانِ " یعنی بہرحال الف اور نون زائدتان۔

﴿ الف نون زائدتان غیر منصرف کا سبب کیوں ؟ ﴾

الف نون زائدتان کو غیر منصرف کا سبب کس بناء پر بنایا گیا ہے؟ اس بارے میں نحویوں کا اختلاف ہے، بصریوں کا مذہب یہ ہے کہ الف ونون زائدتان غیر منصرف کا سبب بنا ہے الف تأنیث کے ساتھ مشابہت [1] کی وجہ سے اور کوفیوں کا مذہب یہ ہے، کہ الف ونون زائدتان غیر منصرف کا سبب بننے میں بالذات مؤثر ہیں، دوسری چیز کی طرف قطع نظر کرتے ہوئے اسلئے کہ یہ دونوں زائد اور فرع ہیں اصل یعنی مزید علیہ کی۔

بصریوں کا مذہب راجح ہے اسی لئے الف ونون زائدتان میں فَعْلَانَۃٌ کا انتفاء کوفیوں کے مذہب کے مطابق غیر ظاہر ہے، جو عنقریب انشاء اللہ تعالی آئے گا۔

پھر بصریوں میں اس بات کا اختلاف ہے، کہ جب الف ونون زائدتان الف تأنیث کے مشابہ ہے تو الف ونون زائدتان بھی الف تأنیث کی طرح دوسبب کے قائم مقام ہوگا یا نہیں۔

بعض بصریوں کا کہنا ہے کہ الف ونون زائدتان بھی الف تأنیث کی طرح دوسبب کے قائم مقام ہیں ان حضرات کے مذہب کے موافق عمران جیسی مثالوں میں علمیت سبب نہیں، بلکہ الف ونون زائدتان کیلئے شرط ہے، تاکہ علمیت کی وجہ سے تاء کی زیادتی ممتنع ہوجاوے، اور بعض بصریوں کا کہنا ہے کہ الف نون زائدتان دوسبب کے قائم مقام نہیں، اسلئے کہ مشبہ، مشبہ بہ کے مقابلہ میں کم درجہ کا ہوتا ہے ھذا ھو الصحیح.

﴿ الف نون زائدتان کی شرط ﴾

آگے مصنفؒ الف نون زائدتان کی شرط بیان فرماتے ہیں، لیکن یاد رہے کہ الف نون زائدتان کبھی تو اسم کے اخیر میں ہوتے ہیں اور کبھی صفت کے اخیر میں ہوتے ہیں اور دونوں کیلئے الگ الگ شرط ہے اسلئے

☆(۱) یہ مشابہت کئی وجوہ سے ہے، اولا یہ کہ حمراءُ جیسی مثالوں میں جس طرح دونوں الف ایک ساتھ زائد ہوتے ہیں اسی طرح یہاں بھی الف نون دونوں ایک ساتھ زائد ہوتے ہیں دوسری مشابہت یہ ہے، کہ جس طرح تأنیث کے دونوں الف حروف اصلیہ کے پورا ہونیکے بعد آتے ہیں اسی طرح الف ونون بھی حروف اصلیہ کے پورا ہونے کے بعد آتے ہیں تیسری مشابہت یہ ہے، کہ دونوں وزن (پہلا ساکن دوسرا متحرک) میں برابر ہیں اور دونوں تصغیر کی حالت میں باقی رہتے ہیں چوتھی مشابہت یہ ہے، کہ الف تأنیث کے اخیر میں آنیکے بعد تاء تأنیث کا دخول ممتنع ہے اسی طرح الف ونون کے ہوتے ہوئے بھی تاء تأنیث ممتنع ہے ۱۲۔

إِنْ كَانَتَا فِيْ إِسْمٍ فَشَرْطُهُ أَنْ يَكُوْنَ عَلَمًا كَعِمْرَانَ وَعُثْمَانَ ، فَسَعْدَانٌ إِسْمُ نَبتٍ مُنْصَرِفٌ لِعَدَمِ الْعَلَمِيَّةِ

مصنفؒ اولا اسم کے اخیر[1] میں ہوتو اسکی شرط بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں " اِنْ کَانَتَا فِی اسمٍ فشرطه اَن یکونَ علمًا کَعِمرَانَ [2] وعثمانَ" یعنی اگرالف نون زائدتان اسم کے اخیر میں ہو (تو غیر منصرف کا سبب بننے کیلئے) شرط یہ ہے کہ علَم ہو، جیسے عمرانُ اور عثمانُ یہ دونوں اسم علمیت اورالف ونون زائدتان کی وجہ سے غیر منصرف ہیں۔

سوال یہ ہوتا ہے کہ الف ونون زائدتان اسم کے اخیر میں ہوتو علمیت کوشرط کیوں قرار دیا؟

اسکا ایک جواب یہ ہے کہ زوال اور تغیر سے محفوظ ہونے کے لئے اسلئے کہ جب یہ دونوں اصل پر زائد ہوتے ہیں تو موضع زوال اور تغیر میں ہونیکی وجہ سے علمیت کوشرط قرار دیا تا کہ زوال سے محفوظ ہوجاوے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ علمیت اسلئے شرط قرار دی، تا کہ تأنیث کے الف کے ساتھ الف ونون زائدتان کی مشابہت متحقق ہوجاوے، اس حیثیت سے کہ ان دونوں پر تاء کا دخول ممتنع ہے۔

﴿تفریع﴾

آگے مصنفؒ علمیت کے شرط ہونے پر تفریع بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں " فسعدانٌ اسمُ نَبتٍ [3] منصرفٌ لِعدمِ العلميةِ" یعنی سَعدَانٌ ایک قسم کی گھاس کا نام ہے منصرف ہے علمیت نہ ہونے کی وجہ سے، اسلئے کہ وہ اسم جنس ہے۔

☆(۱) یادرہے، کہ اسم کالفظ کبھی فعل اور حرف کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اور کبھی لقب اور کنیت کے مقابلہ میں اور کبھی صفت کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے، هذا هو المراد هٰهنا . ۱۲۔

☆(۲) مصنفؒ نے دومثالیں اسلئے پیش کی تا کہ اوزان مختلفہ معلوم ہوجاوے کہ عِمْرَانُ مکسورالفاء ہے اور عُثْمَانُ مضموم الفاء ہے اور مناسب یہ تھا کہ مفتوح الفاء کی ایک تیسری مثال بھی پیش کردیتے جیسے سَلْمَانُ اسلئے کہ یہ وزن بھی اسماء میں پایا جاتا ہے۱۲۔

☆(۳) عبارت میں اِسْـمُ نَبـتٍ ترکیب میں کیاواقع ہے اسمیں مختلف صورتیں ہیں ایک یہ ہے، کہ مرفوع ہے یا تو سَعْدَانٌ مبتداء کابدل ہونیکی وجہ سے، کہ مبدل منہ اپنے بدل سے ملکر مبتداء ہوا اور مُنْصَرِفٌ خبر یا مرفوع ہے سَعْدَانٌ مبتداء کی خبر اول ہونیکی وجہ سے یعنی سَعْدَانٌ مبتداء اور اِسْمُ نَبتٍ خبر اول اور مُنْصَرِفٌ خبر ثانی یا مرفوع ہے مبتداء محذوف کی خبر ہونے کی وجہ سے یعنی هُوَ اِسْمُ نَبتٍ اس صورت میں یہ جملہ معترضہ ہوگا، یا منصوب ہے سَعْدَانٌ سے حال ہونے کی وجہ سے یا منصوب ہے کان فعل ناقص محذوف کی خبر ہونے کی وجہ سے لیکن یہ صورت ضعیف ہے اسلئے کہ حذف کثیر لازم آتا ہے۱۲۔

وَاِنْ كَانَتَا فِيْ صِفَةٍ فَشَرْطُهٗ أَنْ لَّا يَكُوْنَ مُؤَنَّثُهٗ عَلٰى فَعْلَانَةٍ كَسَكْرَانَ

﴿الف و نون زائدتان صفت کے اخیر میں ہو﴾

اگر الف ونون زائدتان صفت کے اخیر میں ہوتو اسکی شرط بیان کرتے ہوئے، مصنفؒ فرماتے ہیں "و اِنْ کانتا فی صفةٍ فشرطُه اَنْ لا یکونَ مؤنثُه علٰی فَعْلانةٍ کَسَکرانَ" یعنی اور اگر الف ونون زائدتان صفت کے اخیر میں ہو، تو (اسکو غیر منصرف کا سبب بننے کے لئے) شرط یہ ہے کہ اسکا مؤنث [1] فَعْلَانَةٌ کے وزن پر نہ آتا ہو۔

سوال یہ ہوتا ہے کہ الف ونون زائدتان صفت کے اخیر میں ہوں، تو اسکے مؤنث میں فَعْلَانَةٌ کے انتفاء کی شرط کیوں لگائی؟

اسکا جواب یہ ہے کہ الف ونون زائدتان غیر منصرف کا سبب بنتے ہیں الف تأنیث کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے، جب اسکا مؤنث فَعْلَانَةٌ کے وزن پر آئیگا تو پھر الف تأنیث کے ساتھ مشابہت نہیں رہے گی اسلئے فعلانةٌ کے انتفاء کی شرط لگائی۔

﴿تحقیق شرط میں نحویوں کا اختلاف﴾

یاد رہے کہ صفت کے اخیر میں الف ونون زائدتان ہو، تو اسکے لئے مؤنث میں آیا انتفاء فعلانةٌ مقصود ہے یا وجود فَعْلٰی مقصود ہے، اس بارے میں نحویوں کا اختلاف ہے۔

بعض نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ اگر صفت کے اخیر میں الف ونون زائدتان ہوں، تو اس کی شرط یہ ہے کہ اس کا مؤنث فَعْلَانَةٌ کے وزن پر نہ آتا ہو، یہی مذہب صحیح ہے، اس لئے کہ فَعْلٰی کا وجود مقصود بالذات نہیں، بلکہ اس سے مقصود تاء کا انتفاء ہے، کمامرّ۔

اور بعض نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ اگر صفت کے اخیر میں الف ونون زائدتان ہوں تو اسکی شرط یہ ہے، کہ اسکا مؤنث فَعْلٰی کے وزن پر آتا ہو۔

یعنی بعض نحویوں نے مؤنث میں انتفاء فَعْلَانَةٌ کی شرط لگائی ہے، اور دوسرے بعض نے وجود فَعْلٰی

☆ (۱) یاد رہے، کہ انتفاء فعلانةٌ سے مقصود اخیر میں تاء کا انتفاء ہے مجموع فعلانةٌ کا انتفاء مقصود نہیں فعلانةٌ کے انتفاء کی قید تاء کے حق میں مبالغۃً ہے، اسلئے کہ فعلانةٌ کے انتفاء سے تاء کا انتفاء بطریق اولی ہوجاتا ہے، کہ کل کا انتفاء جزء کے انتفاء کو مستلزم ہے ۱۲۔

فَنَدْ مَانٌ مُنْصَرِفٌ لِوُجُوْدِ نَدْ مَانَۃٍ

کی شرط لگائی اسی لئے سَکْرَانُ (نشہ میں مست) بالاتفاق غیر منصرف ہے، اسلئے کہ اسکی مؤنث فَعْلٰی کے وزن پر سَکْرٰی آتی ہے اور نَدْمَانٌ (ہم نشین) بالاتفاق منصرف ہے، اسلئے کہ اسکی مؤنث فَعْلَانَۃٌ کے وزن ندمانۃٌ آتی ہے اور رَحْمٰنُ جیسی مثالوں میں اختلاف ہے، اسلئے کہ اسکی مؤنث نہ تو فَعْلٰی کے وزن پر رَحْمٰی آتی ہے اور نہ فَعْلَانَۃٌ کے وزن پر رَحْمَانَۃٌ آتی ہے، کہ رَحْمٰنُ اللہ تعالی کی خاص صفت ہے، جسکا اطلاق غیر اللہ پر نہیں ہوتا جب اللہ تعالی کی خاص صفت ہے، تو اسکو تذکیر وتانیث کے ساتھ مقید نہیں کر سکتے، اسلئے کہ اللہ تعالی کی ذات تذکیر وتانیث سے منزہ اور پاک ہے۔

جب اسکی مؤنث نہ فَعْلٰی کے وزن پر آسکتی ہے نہ فَعْلَانَۃٌ کے وزن پر، تو جنہوں نے انتفاء فَعْلَانَۃٌ کی شرط لگائی ہے وہ غیر منصرف پڑھتے ہیں، اور جنہوں نے وجود فَعْلٰی کی شرط لگائی ہے وہ منصرف پڑھتے ہیں اسی طرح لَحْیَانُ (بڑی ڈاڑھی والا) میں بھی اختلاف ہے، اسلئے کہ اسکی بھی مؤنث نہیں آتی۔

﴿تفریع﴾

آگے مصنفؒ انتفاء فَعْلَانَۃٌ[1] پر تفریع بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں " فنَدمانٌ منصرف لِوجودِ ندمانۃٌ " یعنی نَدْمَانٌ منصرف ہے، اسلئے کہ اسکی مؤنث فَعْلَانَۃٌ کے وزن پر نَدْمَانَۃٌ آتی ہے۔

ایک بات یاد رہے کہ نَدْمَانٌ منصرف اسوقت ہوگا جبکہ نَدِیْمٌ یعنی ہم نشین کے معنی میں ہو، اسلئے کہ اسکی مؤنث نَدْمَانَۃٌ آتی ہے اگر نَدْمَانُ بمعنی نَادِمٌ یعنی پشیمان کے معنی میں ہو تو غیر منصرف ہوگا، اسلئے کہ اسکی مؤنث فَعْلٰی کے وزن پر نَدْمٰی آتی ہے۔

☆(۱) یاد رہے، کہ وہ فَعْلَانٌ جسکا مؤنث فَعْلَانَۃٌ آنے کی وجہ سے منصرف ہوتا ہے ایسے کلمات چودہ ہیں، پہلا نَدْمَانٌ جسکو اوپر بیان کیا دوسرا سَیْفَانٌ لمبے قد والا آدمی تیسرا حَبْلَانٌ غصہ اور کینہ سے بھرا ہوا آدمی چوتھا یَوْمٌ دَخْنَانٌ وہ دن جس میں دھواں چھایا ہوا ہو، پانچواں یَوْمٌ سَخْنَانٌ گرم دن چھٹا یَوْمٌ صَحْیَانٌ بے بادل دن ساتواں بَعِیْرٌ صَوْحَانٌ خوشک پیٹھ والا اونٹ، آٹھواں رَجُلٌ عَلَّانٌ حقیر آدمی، نواں رَجُلٌ مَشْوَانٌ کمزور آدمی، دسواں رَجُلٌ مَصَّانٌ کمینہ آدمی، گیارھواں رَجُلٌ مَوْتَانُ الفُؤادِ بلید الطبع اور مردار دل والا آدمی، بارھواں رَجُلٌ نَصْرَانٌ نصرانی آدمی، تیرھواں رَجُلٌ خَمْصَانٌ دبلا آدمی، چودھواں کَبْشٌ اَلْیَانٌ چوڑی دم والا دنبہ، الغرض یہ چودہ کلمات ہیں، جنکی مؤنث فَعْلَانَۃٌ کے وزن پر آنے کی وجہ سے بالاتفاق منصرف ہیں ۱۲۔

اَمَّا وَزْنُ الْفِعْلِ ، فَشَرْطُهٗ اَنْ يُّخْتَصَّ بِالْفِعْلِ

﴿اما وزن الفعل﴾

مصنفؒ اسباب منع صرف میں نویں اور آخری نمبر پر وزن فعل کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں" امّا وزنُ الفعلِ" یعنی بہرحال وزن فعل، وزن فعل کا مطلب یہ ہے کہ کسی اسم کا اس وزن پر ہونا جو فعل کے اوزان میں سے شمار کیا جاتا ہے۔

﴿اوزان کی تین قسمیں﴾

یادرہے، کہ تمام اوزان تین قسموں پر ہیں(۱) وہ اوزان جو اسم کے ساتھ خاص ہیں جیسے فَلْسٌ، قُفْلٌ، اِبِلٌ، عُنُقٌ، ضِلَعٌ وغیرھا. (۲) وہ اوزان جو فعل کے ساتھ خاص ہیں، جیسے شَمَّرَ، ضُرِبُ، اِنْطَلَقَ، اِحْمَرَّ ، اِحْمَارَّ ، اَقْطَعَ ، اِخْشَوْشَنَ ، اِجْلَوَّذَ ، اِسْلَنْقٰی ، اِحْرَنْجَمَ ، اِقْشَعِرَّ (۳) وہ اوزان جو فعل اور اسم میں مشترک ہیں، جیسے ضَرَبَ اور طَفِقَ وغیرھما غیر منصرف کا سبب بننے میں بالاتفاق وہی اوزان معتبر ہیں جو فعل کے ساتھ خاص ہیں نہ کہ وہ اوزان جو اسم کے ساتھ خاص ہیں اور نہ وہ اوزان جو دونوں میں مشترک ہیں۔

یادرہے، کہ اوپر مذکور تینوں قسموں میں سے پہلی قسم بالاتفاق منصرف ہے، اور دوسری قسم اگر ان الفاظ سے کسی کا نام رکھدیا جاوے تو بالاتفاق غیر منصرف ہے، اور تیسری کے منصرف اور غیر منصرف ہونے میں اختلاف ہے، امام سیبویہ اور جمہور نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ یہ قسم منصرف ہے، اور امام یونس کا مذہب یہ ہے کہ تیسری قسم کے الفاظ سے کسی کا نام رکھدیا جاوے تو غیر منصرف ہوں گے۔

﴿وزن فعل کی شرط﴾

آگے مصنفؒ وزن فعل کی شرط بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "امّاوزنُ الفعلِ فشرطُه اَنْ يُّخْتَصَّ [1] بالفعلِ" یعنی وزن فعل (کو غیر منصرف کا سبب بننے) کیلئے شرط یہ ہے کہ وہ وزن، فعل کے

☆(۱) سوال یہ ہوتا ہے، کہ مصنفؒ کی عبارت "فشرطُه ان يُختصَّ بالفعلِ" زائد ہے اسلئے کہ وزن فعل کے ساتھ خاص ہونا ماقبل میں انکے قول "امّاوزنُ الفعلِ" کے لفظ سے معلوم ہوگیا کہ اس وزن کے متعلق بتلا رہے ہیں جو فعل کے ساتھ خاص ہے اور اضافت لامیہ اختصاص کا فائدہ دیتی ہے جب پہلے معلوم ہوگیا، تو "فشرطُه ان يُختصَّ بالفعلِ" عبارت لانے کی ضرورت نہ رہی؟، اسکا جواب یہ ہے کہ اضافت لامیہ کی وجہ سے اختصاص کے معنی پائے جاتے ہیں، یہ قاعدۂ کلیہ نہیں بلکہ اکثریہ ہے، اسلئے کہ بہت سی مرتبہ اضافت لامیہ کے باوجود اختصاص کے معنی نہیں ہوتے، جیسے "شَجَرَةُ الزَّيْتُوْنِ" اور" عِلْمُ الفِقْهِ" میں اضافت لامیہ ہے اسکے باوجود علم اور شجر دونوں زیتون اور فقہ کے ساتھ خاص نہیں ۱۲

وَ لاَ یُوْجَدُ فِیْ الْاِسْمِ اِلاَّ مَنْقُوْلاً عَنِ الْفِعْلِ کَشَمَّرَ وَضُرِبَ ، وَ اِنْ لَمْ یُخْتَصَّ بِهٖ فَیَجِبُ اَنْ یَکُوْنَ فِیْ اَوَّلِهٖ اِحْدٰی حُرُوْفِ الْمُضَارَعَةِ وَلاَ یَدْخُلُهُ الْهَاءُ

ساتھ خاص ہو۔

سوال یہ ہوتا ہے کہ جب کوئی وزن، فعل کے ساتھ خاص ہے تو اسکی دو صورتیں یا تو اس وزن پر کوئی اسم ہوگا یا نہیں اگر اس وزن پر کوئی اسم ہے تو فعل کے ساتھ خاص ہونیکا کیا مطلب؟ اسلئے کہ خاص وہ چیز ہے جو ایک چیز میں پائی جاوے اور اسکے غیر میں نہ پائی جاوے، اور اگر اس وزن پر کوئی اسم نہیں تو اسم میں فعل کے وزن کا کیا مطلب؟ یہ بحث سے خارج ہے؟

اسکا جواب یہ ہے کہ اس مقام پر خاص سے مراد اضافۃً خاص ہو، یعنی اسم وضعی کی طرف نظر کرتے ہوئے کہ یہ وزن اسم وضعی میں نہ پایا جاتا ہو، بلکہ اسم منقولی میں پایا جاتا ہو۔

اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے، مصنفؒ فرماتے ہیں " وَلَایُوجَدُ فی الاسمِ الّا منقولًا عنِ الفعلِ کشمَّر وضُرِبَ " یعنی وہ وزن، اسم میں نہ پایا جاتا ہو مگر فعل سے منقول ہوکر، جیسے شَمَّرَ (باب تفعیل سے ماضی معروف کا صیغہ ہے) اور ضُرِبَ [1] ثلاثی سے ماضی مجہول کا صیغہ ہے۔

ان دونوں سے جب کسی مرد کا نام رکھدیا جاوے تو غیر منصرف ہوں گے، علمیت اور وزن فعل کی وجہ سے اور اگر کسی عورت کا نام رکھ دیا جاوے، تو پھر وزن فعل کا اعتبار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں اسلئے کہ اس صورت میں غیر منصرف ہونگے علمیت اور تانیث کی وجہ سے، لیکن یہ بات یاد رہے کہ علمیت کی صورت میں یہ دونوں ضمیر سے خالی ہوں گے، اسلئے کہ اگر ضمیر کا اعتبار کیا جاوے تو دونوں جملہ ہونگے۔

﴿ وزن، فعل کے ساتھ خاص نہ ہو تو ایک اور شرط ﴾

اگر وہ وزن، فعل کے ساتھ خاص نہ ہو تو اسکی ایک صورت ہے، جسکو بیان کرتے ہوئے مصنفؒ فرماتے ہیں " وَاِن لَمْ یُختَصَّ بهٖ فیَجبُ انْ یکونَ فِی اَوَّلِهٖ احدٰی حرُوفِ المضارَعةِ وَلَایدخلُه الْهاءُ "

☆(۱) ضُرِبَ ثلاثی مجرد میں ماضی مجہول کے وزن کا اعتبار ہوگا نہ کہ ماضی معروف کا جمہور نحویوں کے نزدیک ثلاثی مجرد ماضی معروف کا وزن معتبر نہیں، اسلئے کہ وہ وزن، اسم میں بھی ہوتا ہے، جیسے شَجَرٌ اور حَجَرٌ امام یونس اور عیسی بن عمر ثقفی نے ماضی معروف کے وزن کا بھی اعتبار کیا ہے ولکنه ضعیف. ۱۲۔

كَأَحْمَدَ وَ يَشْكُرَ وَتَغْلِبَ وَ نَرْجِسَ، فَيَعْمَلٌ مُنْصَرِفٌ لِقُبُوْلِهَا الْهَاءَ كَقَوْلِهِمْ نَاقَةٌ يَعْمَلَةٌ

یعنی اور اگر وہ وزن، فعل کے ساتھ خاص نہ ہو (بلکہ اس وزن میں اسم اور فعل دونوں مشترک ہو) تو واجب [۱] ہے کہ اسکے شروع میں حروف مضارع میں سے کوئی حرف ہو اور اسکے اخیر میں ہاء [۲] داخل نہ ہوتی ہو، جیسے اَحْمَدُ ، یَشْکُرُ ، تَغْلِبُ غیر منصرف ہیں وزن فعل اور علمیت کی وجہ سے، یشکر بن علی بن بکر بن وائل اور دوسرا ایشکر بن مبشر بن شعب دونوں قبیلوں کے باپ کے نام ہیں جو یَنْصُرُ کے وزن پر ہیں تغلب بن وائل بن قاسط یہ بھی ایک قبیلہ کے باپ کا نام ہے، جو تَضْرِبُ کے وزن پر ہے۔

اور نَرْجِسُ غیر منصرف ہے وزن فعل اور علمیت کی وجہ سے اسلئے کہ نَرْجِسُ ایک معین پھول کا نام ہے جو نرگس سے معرب ہے گاف کو جیم سے بدلدیا، جیسے لَجَامٌ اصل میں لگام تھا۔

﴿تفریع﴾

آگے مصنفؒ ھاء کے نہ ہونے پر تفریع بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں " **فَيَعْمَلٌ منصرفٌ لِقبولِها الهاءَ كَقولِهم ناقةٌ يَعمَلَةٌ** "یعنی یَعْمَلٌ منصرف ہے وزن فعل اور وصف اصلی کے باوجود اسلئے کہ مؤنث میں ہاء کو قبول کرتا ہے جیسے اہل عرب مضبوط اور بوجھ اٹھانے والے اونٹ کیلئے جَمَلٌ یَعْمَلٌ اور مضبوط بوجھ اٹھانے والی اونٹنی کیلئے نَاقَةٌ یَعْمَلَةٌ کہتے ہیں، تو تانیث کی صورت میں تاء کو قبول کر لیتا ہے اسلئے منصرف ہوگا وزن فعل کا اعتبار نہ ہونے کی وجہ سے۔

لیکن اگر یَعْمَلُ کسی مرد کا نام رکھ دیا جاوے، تو غیر منصرف ہوگا وزن فعل اور علمیت کی وجہ سے، اسلئے کہ علمیت کی صورت میں تاء کو قبول نہیں کرے گا۔

سوال یہ ہوتا ہے کہ اگر وزن فعل مؤنث کیلئے ہاء کو قبول کرتا ہے، تو اسکو منصرف پڑھتے ہیں تو اَسْوَدُ کو بھی منصرف پڑھنا چاہئے اسلئے کہ وہ بھی مؤنث میں ہاء کو قبول کرتا ہے، جیسے حَيَّةٌ اَسْوَدَةٌ.

اسکا جواب یہ ہے کہ اَسْوَدَةٌ میں تاء کا الحاق مضر نہیں اسلئے کہ یہ الحاق عارضی ہے جو اس لفظ کو اسمیت

☆ (۱) تا کہ وہ وزن، فعل کے ساتھ خاص ہو جائے اسلئے کہ حروف مضارع فعل کی خاصیتوں میں سے ہیں تو حروف مضارع کی وجہ سے وہ وزن حالت اشتراک سے حالت اختصاص کی طرف منتقل ہو گیا، حروف مضارع چار ہیں جنکا مجموعہ اَتَيْنَ ہے ۱۲۔

☆ (۲) ھاء سے مراد وہ تاء ہے جو حالت وقف میں ھاء ہو جاتی ہے اور تاء کا داخل نہ ہونا اسلئے شرط قرار دیا کہ تاء تانیث اسم کی خاصیت ہے تو اسم کی خاصیت کی وجہ سے وزن کا فعل کے ساتھ خاص ہونا باطل نہ ہو جاوے ۱۲۔

وَ اعْلَمْ أَنَّ كُلَّ مَاشُرِطَ فِيْهِ الْعَلَمِيَّةُ وَ هُوَالْمُؤَنَّثُ بِالتَّاءِ وَ الْمَعْنَوِيُّ وَ الْعُجْمَةُ وَ التَّرْكِيْبُ وَ الْإِسْمُ الَّذِىْ فِيْهِ الْاَلِفُ وَ النُّوْنُ الزَّائِدَتَان، اَوْ لَمْ يُشْتَرَطْ فِيْهِ ذَالِكَ وَ اجْتَمَعَ مَعَ سَبَبٍ وَاحِدٍ فَقَطْ و هُوَ الْعَلَمُ الْمَعْدُوْلُ وَ وَزْنُ الْفِعْلِ إِذَا نُكِّرَ صُرِفَ ، اَمَّا فِىْ الْقِسْمِ الْاَوَّلِ فَلِبَقَاءِ الْإِسْمِ بِلاَ سَبَبٍ

میں غلبہ کی وجہ سے پیش آیا ہے، ورنہ اَسْوَدُ کی مؤنث اصل میں سَوْدَاءُ ہے۔

﴿اسم غیر منصرف کو جب نکرہ کردیاجاوے﴾

مصنفؒ جب ان اسباب سے فارغ ہوگئے جن کی وجہ سے اسم اپنی اصل (یعنی منصرف) سے نکل کر غیر اصل (یعنی غیر منصرف) بن جاتا ہے تو اب ان صورتوں کا بیان شروع فرمارہے ہیں جن کی وجہ سے اسم پھر دوبارہ اپنی اصل (منصرف) کی طرف لوٹ آتا ہے۔

چنانچہ اسی کو بیان کرتے ہوئے، مصنفؒ فرماتے ہیں " وَ اعْلَمْ اَنَّ كلَّ مَاشُرِطَ فيه العلَمِيةُ و هوَ المؤنثُ بالتاءِ والمعنوىُ والعجمةُ والتركيبُ والاسمُ الَّذى فيه الالفُ والنونُ الزائدتانِ " یعنی جان تو کہ ہر وہ اسم جس میں علمیت شرط قرار دی گئی ہے اور وہ مؤنث بالتاء لفظی اور معنوی، عجمہ، ترکیب اور وہ اسم جس میں الف نون زائدتان ہو ہیں، مطلب یہ ہے، کہ ان چاروں میں علمیت شرط بنکر مؤثر ہوتی ہے۔

پھر آگے فرماتے ہیں " اَو لَمْ يُشْتَرَطْ فيه ذالكَ وَاجْتَمَعَ معَ سببٍ واحدٍ فقطُ وهوَ العلَمُ المعدُوْلُ وَوَزنُ الفعلِ " یعنی یا وہ اسم جس میں علمیت کو شرط نہیں قرار دیا گیا، بلکہ صرف سبب محض بنکر دوسرے سبب کے ساتھ جمع ہوجاتی ہو اور وہ علمِ معدول اور وزن فعل ہیں، مطلب کہ ان دونوں میں علمیت سبب محض بنکر آتی ہے۔

انکا حکم بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں " اِذا نُكِّرَ صُرِفَ" یعنی جب اس اسم کو نکرہ کردیا جائے گا تو منصرف ہوجائے گا۔

آگے مصنفؒ منصرف ہوجانے کی علت بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں ''امَّافى القِسمِ الاوَّلِ فلِبقاءِ الاسمِ بِلا سببٍ،، یعنی پہلی قسم (جس میں علمیت شرط بنکر مؤثر ہوتی ہے وہ منصرف ہوجاتا ہے) اسم کے بلاسبب رہ جانے کی وجہ سے، اسلئے کہ نکرہ ہوجانے کی وجہ سے شرط (علمیت) نہ رہی تو مشروط بھی نہیں رہے گا، تو وہ اسم بلاسبب رہ جانے کی وجہ سے منصرف ہوجائے گا۔

وَ اَمَّا فِی الْقِسْمِ الثَّانِیْ فَلِبَقَائِہٖ عَلٰی سَبَبٍ وَّاحِدٍ تَقُوْلُ جَاءَ نِیْ طَلْحَۃُ وَطَلْحَۃٌ آخَرُ وَ قَامَ عُمَرُ وَ عُمَرٌ آخَرُ وَ ضَرَبَ اَحْمَدُ وَ اَحْمَدٌ آخَرُ ، وَکُلُّ مَالاَ یَنْصَرِفُ اِذَا اُضِیْفَ اَوْ دَخَلَہُ اللاَّمُ فَدَخَلَہُ الْکَسْرَۃُ

اور دوسری قسم کے متعلق بیان کرتے ہوئے ،فرماتے ہیں" و امَا فِی القسمِ الثانِی فلِبقائِہٖ علٰی سببٍ واحدٍ " یعنی اوردوسری قسم (جس میں علمیت سببِ محض بن کرمؤثر ہوتی ہے وہ منصرف ہوجاتا ہے)اسم کے ایک سبب پر باقی رہ جانے کی وجہ سے ،اسلئے کہ اس میں علمیت شرط نہیں تھی اسلئے نکرہ ہوجانے کے بعد بھی علمیت کے علاوہ دوسرا سبب باقی رہیگا۔

آگے مصنفؒ مثال بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "تَقُولُ جاءَ نِی طلحۃُ وطلحۃٌآخرُ " اس مثال میں طلحۃُ غیرمنصرف ہے علمیت اورتأنیث کی وجہ سے،اورعلمیت چونکہ شرط ہے اسلئے دوسرے طلحۃ کونکرہ کردینے کی وجہ سے علمیت ختم ہوگئی،اوردوسرا سبب جوکہ مشروط تھا وہ بھی ختم ہوگیا،تو طلحۃٌ بلاسبب رہ جانے کی وجہ سے منصرف ہوگیا اس مثال پرتأنیث معنوی، عجمہ،ترکیب اورالف ونون زائدتان کوبھی قیاس کر لو۔

" و قَام عُمرُ و عمرٌ آخرُ و ضَربَ اَحمدُ و احمدٌ آخرُ " اس مثال میں عمرُ اور احمدُ غیرمنصرف ہیں(عمرُ غیرمنصرف ہے عدل اورعلمیت کی وجہ سےاور احمدُ غیرمنصرف ہے وزن فعل اورعلمیت کی وجہ سے)اوران دونوں کیلئے علمیت شرط نہیں ہے،اسلئے دوسرے عمرٌ اور احمدٌ میں نکرہ ہوجانے کے بعد عمرٌ میں عدل اور احمدٌ میں وزن فعل باقی رہیں گے۔

﴿ اسم غیر منصرف مضاف ہو یا اس پر الف ولام داخل ہوں ﴾

آگے مصنفؒ فرماتے ہیں" وکلُّ مالا ینصرفُ اذا اُضیفَ اَوْ دَخلَہ اللَّامُ فدخلَہ الکسْرۃُ" یعنی ہروہ اسم جوغیرمنصرف ہوجب اسکی (دوسرے اسم کی طرف)اضافت کردی جاوے،یااس پر الف ولام داخل ہو،تواسپر (حالت جری میں)کسرہ[1] داخل ہوجائے گا،اسلئے کہ اضافت اورالف ولام اسم کے

☆(۱)سوال یہ ہوتا ہے،کہ مصنفؒ نےنکرہ کرنے کی صورت میں منصرف کاحکم لگایا،اورفرمایا"اِذا نُکِّر صُرِفَ" اور اضافت اورالف ولام داخل ہونے کی صورت میں منصرف ہونے کاحکم نہیں لگایا، بلکہ فرمایا"دخلہ الکسرۃ " یعنی کسرہ داخل ہو جائے گااورمنصرف ہونے کاحکم نہیں لگایاایسا کیوں؟اسکاجواب یہ ہے کہ پہلی صورت میں منصرف ہونااتفاقی ہےیعنی نکرہ کردینے کی صورت میں تمام نحویوں کے نزدیک وہ اسم منصرف ہوجائے گا،اوردوسری صورت میں منصرف ہونامختلف فیہ ہےاوراس پرکسرہ کا داخل ہونااتفاقی ہے،تومصنفؒ نے دونوں صورتوں میں اتفاقی مسائل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ایک میں منصرف ہونے کاحکم لگا یااوردوسرے میں منصرف ہونے کاحکم نہ لگایابلکہ کسرہ کے دخول کاحکم لگایا۱۲۔

نَحْوُ مَرَرْتُ بِاَحْمَدِكُمْ وَ بِالْاَحْمَدِ

خواص کبری (بڑی خاصیتوں) میں سے ہیں، تو اسم کی خاصیت کی وجہ سے اس اسم غیر منصرف کی مشابہت فعل کے ساتھ کمزور ہوجائے گی، تو وہ اسم اپنی اصل یعنی منصرف کی طرف لوٹ آئیگا، جیسے "مَررْتُ بِاَحمدِکُم و بِالاَحمَدِ" پہلی مثال اضافت کی ہے اور دوسری مثال الف ولام کی ہے۔

﴿ منصرف ہونے کے متعلق نحویوں کا اختلاف ﴾

وہ اسم جس پر الف ولام داخل ہو، یا اس کی اضافت کردی جاوے تو آیا وہ اسم منصرف ہوجائیگا یا غیر منصرف ہی رہیگا، اس بارے میں نحویوں کا اختلاف ہے۔

بعض نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ وہ اسم منصرف ہوجائیگا اسلئے کہ الف ولام اور اضافت اسم کی جہت کو مضبوط کردیتے ہیں اور فعل کے ساتھ مشابہت کمزور کردیتے ہیں۔

بعض نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ وہ اسم جس طرح اضافت اور الف لام سے پہلے غیر منصرف تھا، اسی طرح اضافت اور الف ولام کے بعد بھی غیر منصرف ہی رہے گا۔

اور بعض نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ وہ اسم غیر منصرف جس میں الف ولام اور اضافت ہوں اسکی دو صورتیں یا تو دو سبب باقی رہیں گے یا دونوں یا دونوں میں سے ایک باقی نہ ہو، پس اگر اضافت اور الف ولام کے بعد بھی دو سبب باقی ہیں تو وہ اسم غیر منصرف ہی رہے گا، غیر منصرف کی تعریف اس پر صادق آنے کی وجہ سے اور اگر دونوں زائل ہوگئے یا دونوں میں سے ایک زائل ہوگیا تو وہ اسم منصرف ہوجائے گا۔

اسکی وضاحت اس طرح ہے کہ اسم غیر منصرف میں اگر علمیت شرط بن کر مؤثر ہوتی ہے، تو اسکی اضافت کرنے کی وجہ سے اور الف ولام کے داخل ہونے کی وجہ سے شرط (علمیت) کے زائل ہونے کی وجہ سے مشروط (دوسرا سبب) بھی زائل ہوجائے گا، تو وہ اسم بلاسبب رہ جانے کی وجہ سے منصرف ہوجائے گا۔

اور اگر اسم غیر منصرف میں علمیت سبب محض بنکر مؤثر ہوئی ہے تو اضافت اور الف ولام کی وجہ سے علمیت زائل ہوجائے گی، تو اس اسم میں فقط ایک ہی سبب رہ جانے کی وجہ سے منصرف ہوجائے گا۔

اور اگر اسم غیر منصرف میں علمیت نہ شرط بنکر مؤثر ہے نہ سبب کے طور پر تو اضافت اور الف ولام کے باوجود ابھی دو سبب موجود ہیں اسلئے وہ اسم غیر منصرف ہی رہیگا، غیر منصرف کی تعریف اس پر صادق آنے کی وجہ سے۔

☆☆☆☆☆☆☆

﴿ اَحْمَرُ جیسی مثالوں میں نحویوں کا اختلاف ﴾

اوپر معلوم ہوا کہ بعض اسماء غیر منصرف ہوتے ہیں بغیر علمیت کے، جیسے اَحْمَرُ بالاتفاق تمام نحویوں کے نزدیک غیر منصرف ہے وصف اور وزن فعل کی وجہ سے، پھر اگر اَحْمَرُ کسی کا نام رکھدیں تو نام رکھنے کے بعد بھی بالاتفاق غیر منصرف ہوگا، علمیت اور وزن فعل کی وجہ سے اور اگر علمیت کے بعد پھر اسکو نکرہ کردیں تو آیا اسکو منصرف پڑھیں گے یا غیر منصرف؟ اسمیں نحویوں کا اختلاف ہے۔

امام اخفشؒ کا مذہب یہ ہے کہ اَحْمَرُ جیسی مثالوں کو علمیت کے بعد نکرہ کرنے کی صورت میں منصرف پڑھا جائے گا، ایک ہی سبب (وزن فعل) رہ جانے کی وجہ سے، اسلئے کہ اَحْمَرُ جیسی مثالیں اولاً غیر منصرف تھیں وصف اور وزن فعل کی وجہ سے پھر اسکو علم قرار دیا تو وصفیت زائل ہوگئی اور اب غیر منصرف ہیں علمیت اور وزن فعل کی وجہ سے، پھر اگر نکرہ کردیں گے تو علمیت زائل ہوجائے گی اور وصفیت لوٹ کر نہیں آئے گی تو صرف ایک سبب (وزن فعل) رہ گیا جس ایک سبب سے کوئی اسم غیر منصرف نہیں ہوتا۔

امام سیبویہ اور جمہور نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ اَحْمَرُ جیسی مثالوں کو علمیت کے بعد نکرہ کرنے کی صورت میں بھی غیر منصرف پڑھا جائے گا، اسلئے کہ نکرہ کردینے کی صورت میں جب علمیت زائل ہوگئی تو پھر وصفیت لوٹ کر آجائے گی، تو پھر وہ اسم وصف اور وزن فعل کی وجہ سے غیر منصرف ہوگا۔

تیسرا مذہب امام فراء اور ابن الانباری کا یہ ہے کہ اگر سرخ آدمی کا نام اَحْمَرُ رکھ دیا جاوے، پھر اسکو نکرہ کردیں تو اس کو غیر منصرف پڑھا جائے گا، اسلئے کہ اس آدمی میں سرخ وصف کی وجہ سے اسکا نام اَحْمَرُ رکھا تھا تو تنکیر کے بعد پھر وصف کا اعتبار کرکے وزن فعل اور وصف کی وجہ سے اسکو غیر منصرف پڑھا جائے گا۔

اور اگر سیاہ آدمی کا نام اَحْمَرُ رکھیں پھر اسکو نکرہ کردیں تو اسکو منصرف پڑھا جائے گا، اسلئے کہ نکرہ کی وجہ سے علمیت زائل ہوگئی اور وصف پہلے زائل ہو چکا ہے علم قرار دینے کی وجہ سے، تو صرف وزن فعل باقی رہ گیا، جس کی وجہ سے اسکو منصرف پڑھیں گے۔

چوتھا مذہب علامہ فارسی کا یہ ہے کہ اَحْمَرُ جیسی مثالوں کو علمیت کے بعد نکرہ کردینے کی صورت میں، منصرف اور غیر منصرف دونوں پڑھنا جائز ہے۔

اسی طرح سَکْرَانُ جیسی مثالیں بالاتفاق غیر منصرف ہیں وصف اور الف ونون زائدتان کی وجہ سے،

☆☆☆☆☆☆☆☆

اب اگر سَکْرَانُ کسی کا نام رکھدیں تو نام رکھ دینے کے بعد بھی بالاتفاق غیر منصرف ہوگا، علمیت اور الف ونون زائدتان کی وجہ سے، اور اگر علمیت کے بعد پھر نکرہ کر دیں تو وہی اختلاف جاری ہوگا جو اوپر مذکور ہوا۔

﴿ مَثْنٰی جیسی مثالوں میں نحویوں کا اختلاف ﴾

ہر وہ عدل جو علمیت سے پہلے غیر منصرف ہو (جیسے مثنٰی اور ثُلاثُ وغیرہما غیر منصرف ہیں وصف اور عدل کی وجہ سے) اب اگر اسکو علَم قرار دیں تو امام اخفش اور ابوعلی کا مذہب یہ ہے، کہ وہ علمیت کے بعد منصرف ہو جائیگا، اسلئے کہ علمیت کی وجہ سے وصف زائل ہو گیا (اسلئے کہ علمیت اور وصف میں تضاد ہے) اور علمیت کی وجہ سے عدِ وصفی کے معنی باطل ہو گئے تو عدل بھی زائل ہو گیا، تو صرف ایک سبب علمیت رہ گیا اسلئے وہ منصرف ہی ہوگا۔

اور علامہ جرمی، ابن بابشاد اور جمہور نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ علمیت کے بعد بھی منصرف ہی رہے گا اسلئے کہ علمیت کی وجہ سے عدلِ اصلی باطل نہیں ہوتا، بلکہ عدل اصلی کا اعتبار علمیت کے باوجود باقی رہے گا ت، و مثنی اور ثُلاثُ علمیت کے باوجود غیر منصرف ہیں، ان حضرات کے نزدیک علمیت کے بعد پھر نکرہ کرنے کی صورت میں بھی غیر منصرف ہوگا وصف اور عدل کی وجہ سے۔

امام سیبویہ سے اس باب میں کوئی صریح روایت نہیں ہے، لیکن قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ امام سیبویہ کے نزدیک بھی علمیت سے پہلے اور علمیت کے بعد بھی مثنی اور ثلاثُ غیر منصرف ہی ہوں گے، اسلئے کہ امام سیبویہ کا مذہب اوپر معلوم ہوا کہ اَحْمَرُ جیسی مثالوں میں علمیت کے بعد، علمیت اور وزن فعل کی وجہ سے غیر منصرف ہیں اور نکرہ کرنے کی صورت میں بھی وصف اور وزن فعل کی وجہ سے غیر منصرف ہیں۔

تو یہاں پر بھی وہی حال ہوگا کہ مثنی علمیت کے بعد علمیت اور عدل کی وجہ سے غیر منصرف ہے اسلئے کہ عدل اور علَم میں کوئی تضاد نہیں اور نکرہ کر دینے کی صورت میں وصف اور عدل کی وجہ سے غیر منصرف ہوگا۔

اسی لئے اُخَرُ اور جُمَعُ علَم ہونے کی صورت میں امام سیبویہ کے نزدیک غیر منصرف ہیں علمیت اور عدل اصلی کی وجہ سے، اور علمیت کے بعد نکرہ کر دینے کی صورت میں بھی غیر منصرف ہیں عدل اور وصف کی وجہ سے، اسلئے کہ وہ شبہ علت ہے اور امام اخفش کا مذہب یہ ہے کہ علمیت کے بعد نکرہ کر دینے کی صورت میں منصرف پڑھا جائے گا۔

☆☆☆☆☆☆☆

﴿ مَسَاجِدُ جیسی مثالوں میں نحویوں کا اختلاف ﴾

اب مساجدُ (یعنی جمع منتہی الجموع کے صیغہ) سے کسی کا نام رکھدیا جائے، تو اس میں ابوعلی اور علامہ جزولی کے نزدیک علمیت ایک سبب اور ابوعلی کے نزدیک دوسرا سبب شبہ عجمہ اور علامہ جزولی کی نزدیک دوسرا سبب عدم النظیر فی الآحاد ہے۔

اور ہمارے مصنفؒ کے نزدیک علمیت سبب نہیں، اسلئے کہ اس میں جمعیت اصلیہ کا اعتبار علمیت کی صورت میں بھی رہے گا اور چونکہ جمع منتہی الجموع دوسبب کے قائم مقام ہے، اسلئے علمیت کا اعتبار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

اسی لئے مساجدُ کسی کا نام ہو اور بعد میں اسکو نکرہ کردیں تو ہمارے مصنفؒ کے نزدیک نکرہ ہونے کی صورت میں بھی غیر منصرف ہی ہوگا۔

اور امام ابوعلی اور علام جزولی کے نزدیک منصرف ہوجائے گا، اسلئے کہ نکرہ ہوجانے کی وجہ سے علمیت ختم ہوگئی تو ان حضرات کے مذہب کے مطابق اب ایک ہی سبب باقی رہا، امام ابوعلی کے نزدیک فقط شبہ عجمہ، اور علامہ جزولی کے نزدیک فقط عدم النظیر فی الآحاد۔

﴿ اسم غیر منصرف کی جب تصغیر لائی جاوے ﴾

یاد رہے کہ اسباب منع صرف کو تصغیر مؤثر (مخل) کردیتی ہے، لیکن بعض میں مخل ہے اور بعض میں نہیں، چنانچہ عدل کو متأثر کرتی ہے اسلئے کہ عدل کے مخصوص اوزان ہیں جو پہلے گزر چکے، اب اگر اسکی تصغیر لائیں گے تو اسکا وزن متأثر ہوگا اسلئے تصغیر میں جا کر عدل کا اعتبار نہ ہوگا، جیسے عُمَرُ غیر منصرف ہے عدل اور علَم کی وجہ سے، اب اگر اسکی تصغیر لائیں تو عُمَیْرٌ (جب کسی کا نام رکھدیں) تو منصرف پڑھیں گے اسلئے کہ عدل کا وزن معتبر نہ رہا تو عدل کا اعتبار نہ ہوگا، اب صرف علمیت رہ گئی جس کی وجہ سے وہ اسم غیر منصرف نہیں ہوگا۔

اسی طرح تصغیر جمع منتہی الجموع کو بھی متأثر کرتی ہے اسلئے کہ جمع کی علامت زائل ہوجاتی ہے، جیسے مَسَاجِدُ کسی کا نام رکھدیں، پھر اسکی تصغیر لائیں مُسَیْجِدٌ (جبکہ کسی کا نام رکھدیں) تو منصرف ہوجائیگا جمع کی علامت (الف جمع) کے زائل ہوجانے کی وجہ سے۔

اسی طرح تصغیر کی وجہ سے وزنِ فعل بھی متأثر ہوتا ہے لیکن تصغیر کی وجہ سے وزن فعل اسوقت متأثر ہوگا

☆☆☆☆☆☆☆

جبکہ اسکے شروع میں اَتَیْنَ میں سے کوئی حرف نہ ہو، جیسے دَحْرَجَ کسی کا نام رکھدیں تو وزن فعل اور علم کی وجہ سے غیر منصرف ہوگا، مگر جب اسکی تصغیر لائیں اور دُحَیْرِجٌ (کسی کا نام رکھدیں) تو منصرف ہو جائیگا اسلئے کہ وزن فعل باقی نہ رہا فقط علمیت باقی رہ گئی۔

اور اگر وزن فعل کے شروع میں اَتَیْنَ میں سے کوئی حرف ہو، تو پھر وزن فعل متاثر نہیں ہوتا، بلکہ وزن فعل کا اعتبار کیا جائیگا، جیسے اَحْمَدُ، نَرْجِسُ، یَشْکُرُ اور تَغْلِبُ کی تصغیر لائیں اُحَیْمِدُ، نُرَیْجِسُ، یُشَیْکِرُ اور تُغَیْلِبُ (جبکہ کسی کا نام رکھدیں) تو وزن فعل اور علمیت کی وجہ سے غیر منصرف ہیں، اسلئے کہ ان میں تصغیر کی حالت میں بھی مضارع کا وزن (یُسَیْطِرُ) باقی ہے۔

اسی طرح کوئی ایسا اسم جسکے مکبر میں تو وزن فعل نہیں تھا، لیکن مصغر مین وزن فعل عارض آ گیا ہو، تو بعض نحوبین مصغر میں وزن فعل کا اعتبار نہیں کرتے، اسلئے کہ تصغیر میں وزن فعل عارض ہے جسکا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

اور اکثر نحویوں کے نزدیک مصغر میں وزن فعل کا اعتبار کیا جائے گا، اسلئے کہ تصغیر ایک مستقل وضع ہے، جس میں وزن فعل پایا گیا تو اس وزن کا اعتبار کیا جائے گا، اگرچہ مکبر میں وزن فعل نہیں تھا۔

اسی لئے تَضَارَبٌ اگر کسی کا نام رکھدیں تو اس میں وزن فعل نہیں، لیکن اسکی تصغیر لائیں اور تُضَیْرِبُ جبکہ کسی کا نام رکھدیں تو اسمیں وزن فعل (یُسَیْطِرُ) پایا جاتا ہے، تو بعض نحوبین (جو تصغیر میں وزن فعل کو عارضی سمجھتے ہیں) کے نزدیک منصرف ہوگا اور اکثر نحوبین (جو تصغیر کو ایک مستقل وضع سمجھتے ہیں) کے نزدیک غیر منصرف ہوگا علمیت اور وزن فعل کی وجہ سے۔

اسی طرح وہ اسم جس میں الف ونون زائدتان اور علمیت ہو اسکو غیر منصرف پڑھتے ہیں، اب اگر اسکی تصغیر لائیں، پھر اگر الف ونون زائدتان کا الف تصغیر کی حالت میں باقی رہتا ہے، تو اسکو تصغیر کے بعد بھی غیر منصرف پڑھیں گے، جیسے عثمانُ غیر منصرف ہے علمیت اور الف ونون زائدتان کی وجہ سے اور اسکی تصغیر لائیں عُثَیْمَانُ جبکہ کسی کا نام رکھدیں تو بھی غیر منصرف ہوگا علمیت اور الف ونون زائدتان کی وجہ سے۔

اور اگر تصغیر کی وجہ سے الف یاء سے بدلجاتا ہے تو پھر الف ونون تصغیر کی وجہ سے متاثر ہوں گے، جیسے سُلْطَانُ جبکہ کسی کا نام رکھدیں تو مکبر میں غیر منصرف ہے علمیت اور الف ونون زائدتان کی وجہ سے اور اسکی تصغیر

☆☆☆☆☆☆☆☆

لائیں سُلَیْطِیْنُ جبکہ کسی کا نام رکھ دیں تو منصرف ہوگا الف ونون زائدتان نہ رہنے کی وجہ سے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ تصغیر عدل اور جمع کو مطلقا متاثر کرتی ہے اور وزن فعل اور الف ونون زائدتان کو من وجہٍ متاثر کرتی ہے اور من وجہٍ نہیں کرتی، اور باقی پانچ (وصف، تانیث، علمیت، ترکیب اور عجمہ) کو تصغیر مطلقا متاثر نہیں کرتی۔

☆ تم بحث غير المنصرف بعون الله تعالى

فالحمد لله على ذالك ☆

﴿ المقصد الاول فی المرفوعات ﴾

مصنفؒ بابِ اول اسمِ معرب کی بحث میں مقدمہ کی فصول اربعہ سے فارغ ہوگئے، تو اب آگے حسب وعدہ مقاصدِ ثلاثہ کے بیان کو شروع فرماتے ہیں۔

چنانچہ مقصدِ اول کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "اَلْمَقْصَدُ الْاَوَّلُ فِیْ الْمَرْفُوْعَاتِ" یعنی پہلا مقصد مرفوعات کے بیان میں ہے۔

"مَقْصَدٌ" یا تو مصدر میمی ہے یا اسم ظرف ہے، ان دونوں[1] صورتوں میں اسم مفعول کے معنی میں ہے یعنی اَلْمَقْصُودُ الْاَوَّلُ فِیْ الْمَرْفُوْعَاتِ.

مصنفؒ نے مرفوعات کو دو وجوہات کے پیش نظر مقدم کیا ہے، ایک یہ ہے کہ مرفوعات حرکتِ قوی یعنی رفع پر مشتمل ہیں، اسلئے کہ تینوں حرکتوں میں رفع قوی ہے اور جو چیز قوی پر مشتمل ہو وہ خود بھی قوی ہوتی ہے، تو قوی ہونے کی وجہ سے مرفوعات کو مقدم کر دیا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ مرفوعات کلام میں عمدہ ہوتے ہیں اور منصوبات و مجرورات فضلہ ہوتے ہیں، تو عمدہ کو مقدم کر دیا اور فضلہ کو مؤخر کر دیا۔

﴿ مرفوعات جمع ہے مرفوع کی ﴾

یاد رہے کہ مَرْفُوْعَاتٌ جمع ہے مَرْفُوْعٌ کی نہ کہ مَرْفُوْعَةٌ کی اسلئے کہ یہ اسم کی صفت ہے (یعنی اِسْمٌ مَرْفُوْعٌ اسی طرح اِسْمٌ مَنْصُوْبٌ واِسْمٌ مَجْرُوْرٌ) اور چونکہ اسم (موصوف) مذکر ہے، تو اسکی صفت بھی مذکر ہوگی۔

اس پر سوال یہ ہوتا ہے کہ مَرْفُوْعَاتٌ جب مَرْفُوْعٌ مذکر کی جمع ہے، تو پھر جمع واؤ نون اور یاء نون کے ساتھ آنی چاہئے الف وتاء کے ساتھ جمع کیوں لائے، اسلئے کہ الف وتاء کے ساتھ تو مؤنث کی جمع آتی ہے؟

اسکا ایک جواب یہ ہے، کہ یہ شاذ ہے، جیسے سِنَةٌ کی جمع سِنُوْنَ اسلئے کہ واؤ نون کے ساتھ جمع تو ذی علم کیلئے خاص ہے اور سِنَةٌ ذی علم نہیں ہے، اسی طرح مَرْفُوْعٌ کی جمع مَرْفُوْعَاتٌ شاذ ہے۔

☆ (۱) مصدر اسم مفعول کے معنی میں ہو، جیسے هٰذا ضَربُ الاَمیرِ ای مَضرُوبُ الامیرِ اور اسم ظرف اسم مفعول کے معنی میں ہو، جیسے هذا مَشرَبٌ عَذْبٌ اَی مَشرُوبٌ عذبٌ۔۱۲

اَلْأَسْمَاءُ الْمَرْفُوْعَاتُ ثَمَانِيَةُ أَقْسَامِ الْفَاعِلُ وَ مَفْعُوْلُ مَالَمْ يُسَمَّ فَاعِلُهٗ وَ الْمُبْتَدَأُ وَ الْخَبَرُ وَخَبَرُ إِنَّ وَاَخَوَاتِهَا وَ اِسْمُ كَانَ وَ اَخَوَاتِهَاوَاِسْمُ مَا وَلَا الْمُشَبَّهَتَيْنِ بِلَيْسَ وَخَبَرُ لَا الَّتِىْ لِنَفْىِ الْجِنْسِ

دوسرا جواب یہ ہے کہ مَرْفُوْعٌ ، مَنْصُوْبٌ اور مَجْرُوْرٌ اسم کی صفت ہیں، اور انکا موصوف (اسم) مذکر لایعقل ہونے کی وجہ سے مؤنث کے مشابہ ہے، اس بات میں کہ جس طرح مؤنث ناقصات العقل ہیں اسی طرح اسم معدوم العقل ہے، تو جب مؤنث کی صفت الف تاء کے ساتھ آتی ہے تو اسی طرح اسم کی جو صفت ہوگی اسکی جمع بھی الف وتاء کے ساتھ لائی جائے گی۔

اور ویسے بھی جو موصوف مذکر لایعقل ہو اس کی صفت مذکر کی جمع الف وتاء کے ساتھ آنا قیاسی ہے، جیسے اَيَّامٌ خَالِيَاتٌ.

﴿اسم مرفوع کی تعریف﴾

مرفوعات کی بعض حضرات نے یہ تعریف کی ہے، الاسم المرفوع:- هُوَ مَا اِشْتَمَلَ عَلٰى عَلَمِ الْفَاعِلِيَّةِ یعنی اسم مرفوع ÷ وہ اسم ہے جو فاعلیت کی علامت کو مشتمل ہو، اور فاعلیت کی علامت ضمہ، الف اور واوَ ہیں۔

اور بعض حضرات نے یہ تعریف کی ہے " هُوَ مَا اِشْتَمَلَ عَلٰى عَلَمِ الْعُمْدَةِ " یعنی اسم مرفوع ÷ وہ اسم ہے جو عمدہ کی علامت کو مشتمل ہو اور عمدہ کی علامت بھی ضمہ، الف اور واوَ ہیں۔

﴿اسماء مرفوعه آٹھ ہیں﴾

آگے مصنفؒ مرفوعات کی قسموں کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں " اَلْأَسْمَاءُ الْمَرْفُوْعَاتُ ثَمَانِيَةُ أَقْسَامِ الخ " یعنی اسماء مرفوعہ کی آٹھ قسمیں ہیں فاعل، مفعول مالم یسم فاعلہ، مبتداء، خبر، اِنَّ اور اسکے اخوات کی خبر، کان اور اسکے اخوات کا اسم، ما و لا مشابہ بلیس کا اسم اور لائے نفی جنس کی خبر۔

مرفوعات کے آٹھ ہونے کی دلیل حصر یہ ہے کہ اسم مرفوع کا عامل یا تو لفظی ہوگا یا معنوی، اگر عامل لفظی ہو تو اسکی دو صورتیں یا تو عامل فعل ہوگا یا حرف، اگر فعل ہے تو پھر اسکی دو صورتیں یا تو وہ فعل اسم مرفوع کے ساتھ قائم ہوگا یا اس اسم مرفوع پر واقع ہوگا، اگر وہ فعل اس اسم مرفوع کے ساتھ قائم ہے تو وہ فاعل ہے، اور اگر وہ فعل اسم مرفوع پر واقع ہے تو وہ مفعول مالم یسم فاعلہ (نائب فاعل) ہے۔

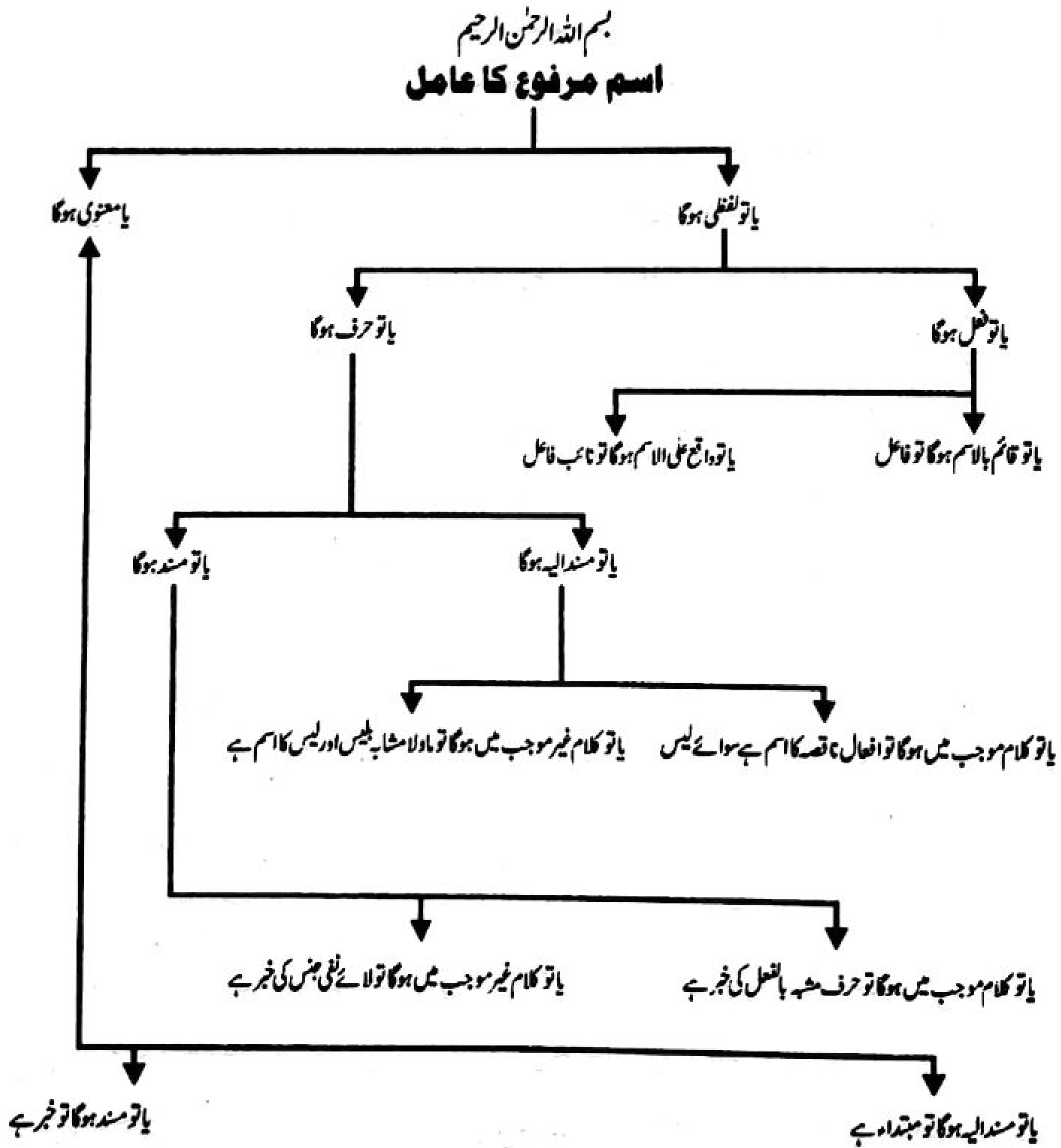
اور اگر اس اسم مرفوع کا عامل حرف ہے تو اسکی دو صورتیں یا تو وہ اسم مرفوع مسند الیہ ہوگا یا مسند، اگر مسند الیہ

☆☆☆☆☆☆☆

ہے تو پھر اسکی دو صورتیں یا تو وہ کلام موجب میں ہوگا یا کلام غیر موجب میں اگر کلام موجب میں ہے، تو وہ افعال ناقصہ (لیس کے علاوہ) کا اسم ہے، اور اگر کلام غیر موجب میں ہے تو وہ ما و لا مشابہ بلیس اور لیس فعل ناقص کا اسم ہے۔

اور اگر وہ اسم مرفوع مسند ہے تو اسکی دو صورتیں یا تو کلام موجب میں ہوگا یا کلام غیر موجب میں، اگر کلام موجب میں ہے تو وہ حروف مشبہ بالفعل کی خبر ہے، اور اگر کلام غیر موجب میں ہے تو لائے نفی جنس کی خبر ہے۔

اور اگر اسم مرفوع کا عامل معنوی ہے تو پھر اسکی دو صورتیں یا تو اسم مرفوع مسند الیہ ہوگا یا مسند اگر مسند الیہ ہے تو وہ مبتداء، اور اگر مسند ہے تو وہ خبر۔



فصلُ الْفَاعِلُ

﴿فصل الفاعل﴾

مصنفؒ تمام مرفوعات کو تفصیلاً بیان کرتے ہوئے پہلی فصل میں فاعل کو بیان کرتے ہیں، اور سب سے پہلے فاعل کو اسلئے بیان کیا کہ مصنفؒ کے نزدیک تمام مرفوعات[1] میں فاعل اصل ہے، اسی وجہ سے رفع کا نام علامت فاعلیت رکھا گیا ہے۔

یادرہے کہ فاعل تمام نحویوں کے نزدیک مرفوع[2] ہوتا ہے، اسلئے کہ فاعل کا وجود کم ہوتا ہے اور رفع ثقیل ہے تو ثقیل حرکت قلیل الاستعمال کو دیدی تاکہ ثقل لازم نہ آوے، نیز اسلئے کہ فاعل کلام میں عمدہ ہوتا ہے اور رفع بھی تمام حرکات میں عمدہ ہے تو عمدہ عمدہ کو دیدیا۔

☆(۱) مرفوعات میں اصل کون ہے؟ اس بارے میں نحویوں کا اختلاف ہے جمہور نحویین اور خود مصنفؒ کا مذہب یہ ہے، کہ فاعل تمام مرفوعات میں اصل ہے، امام خلیل کا بھی یہی مذہب ہے، اسلئے کہ فاعل ہمیشہ جملہ فعلیہ کا جزء ہوتا ہے، اور جملہ فعلیہ تمام جملوں میں اصل ہے، اسلئے کہ جملہ سے مقصود مخاطب کو فائدہ پہنچانا ہے، اور جملہ اسمیہ کے مقابلہ میں جملہ فعلیہ چند زوائد مثلاً زمانہ وغیرہ پر دلالت کرتا ہے، نیز اسلئے کہ فاعل کا عامل، مبتداء کے عامل کے مقابلہ میں اقویٰ ہوتا ہے اسلئے کہ فاعل کا عامل لفظی ہوتا ہے اور مبتداء کا عامل معنوی ہوتا ہے، امام سیبویہ اور علامہ جاراللہ زمخشری کا مذہب یہ ہے، کہ مرفوعات میں اصل مبتداء ہے، اسلئے کہ مبتداء مسندالیہ کی اصل پر جو کہ تقدیم ہے باقی ہے، اور فاعل مؤخر ہوتا ہے نیز مبتداء ہر حکم کا محکوم علیہ ہے چاہے جامد ہو یا مشتق، بخلاف فاعل کے کہ فاعل صرف اشتقاقی حکم کا محکوم علیہ ہوتا ہے، بعض حضرات کا کہنا ہے، کہ فاعل اور مبتداء دونوں اصل ہیں، انمیں سے ہر ایک نہ تو دوسرے پر محمول ہے نہ دوسرے کی فرع، امام رضی نے اسی کو اختیار کرتے ہوئے امام اخفش اور ابن سراج سے بھی یہی نقل کیا ہے ۱۲۔

☆(۲) اب آیا فاعل کے لئے عامل رافع کون ہے؟ اس بارے میں نحویوں کے مختلف اقوال ہیں جمہور نحویوں کا مذہب یہ ہے، کہ فاعل کے لئے عامل رافع وہ فعل یا شبہ فعل ہے جسکی اس فاعل کی طرف اسناد کی گئی ہے اسلئے کہ وہ فعل یا شبہ فعل اس فاعل کو طلب کرتا ہے، امام ہشام اور امام خلف کا مذہب یہ ہے، کہ فاعل کیلئے عامل رافع اسناد (یعنی فعل اور فاعل کے درمیان جو نسبت ہے وہ) ہے اس صورت میں فاعل کے لئے عامل معنوی ہوگا، لیکن یہ مذہب مردود ہے، اسلئے کہ عامل معنوی اسوقت مانا جاتا ہے جبکہ عامل لفظی کا ماننا متعذر اور دشوار ہو، اور یہاں پر عامل لفظی (فعل یا شبہ فعل) موجود ہے تو عامل معنوی ماننا کیسے صحیح ہوگا، بعض نحویوں کا مذہب یہ ہے، کہ فاعل مرفوع ہوتا ہے مبتداء کے مشابہ ہونیکی وجہ سے اس اعتبار سے کہ فاعل کی بھی فعل کے ذریعہ خبر دی جاتی ہے جیسا کہ خبر کے ذریعہ مبتداء کی خبر دی جاتی ہے، لیکن یہ مذہب بھی مردود ہے اسلئے کہ یہ تو فاعل کی مبتداء کے ساتھ مشابہت معنوی ہے اور معانی کا اسماء کے عمل میں اعتبار نہیں کیا جاتا ۱۲۔

كُلُّ اِسْمٍ قَبْلَهُ فِعْلٌ اَوْصِفَةٌ اُسْنِدَ اِلَيْهِ عَلٰى مَعْنًى اَنَّهُ قَامَ بِهٖ لاوَقَعَ عَلَيْهِ

آگے مصنفؒ فاعل کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں " كُلُّ اِسْمٍ قَبْلَهُ فِعْلٌ اَوْصِفَةٌ اُسْنِدَ اِلَيْهِ عَلٰى مَعْنًى اَنَّهُ قَامَ بِهٖ لاوَقَعَ عَلَيْهِ" یعنی فاعل ÷ ہروہ اسم ہے جس سے پہلے فعل یا صفت ہو[1] جس فعل یا صفت کی اس اسم کی طرف اسناد کی گئی ہو اس معنی پر کہ وہ فعل یا صفت اس اسم کے ساتھ قائم ہو نہ کہ اس پر واقع ہو۔

﴿فاعل کی تعریف میں فوائد قیود﴾

فاعل کی تعریف میں " كُلُّ اسْمٍ " جنس[2] اور مابہ الاشتراک کی حیثیت سے ہے، جس میں تمام اسماء داخل ہو جاتے ہیں، البتہ اسمٌ کے لفظ میں عمومیت ہے، یعنی فاعل اسم ہوتا ہے اب چاہے اسم صریح ہو، جیسے " قَامَ زَيْدٌ " میں زیدٌ فاعل اسم صریح ہے یا اسم تأ ویلی ہو، جیسے " اَوَ لَمْ يَكْفِهِمْ اَنَّا اَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلٰى عَلَيْهِمْ " میں انَّا انزلْنا عليكَ الكتابَ يُتلٰى عليهِمْ مصدر کی تأ ویل میں ہو کر فاعل ہے۔

اسی لئے بعض حضرات نے فاعل کی تعریف میں اسم کا لفظ استعمال نہیں کیا، بلکہ مسند الیہ کا لفظ استعمال کیا ہے تا کہ اس میں اسم صریح اور اسم تأ ویلی دونوں داخل ہو جائیں۔

" قَبْلَهُ فِعْلٌ اَوْصِفَةٌ " یعنی اس اسم سے پہلے فعل یا صفت ہو اس قید سے " زَيْدٌ قَامَ " جیسی

☆(۱) صفت سے مراد شبہ فعل ہے اور اس مقام پر شبہ فعل میں یہ چیزیں داخل ہیں اسم فاعل جیسے "أَ قَائِمٌ الزَّيْدَانِ" صفت مشبہ، جیسے "زَيْدٌ حَسَنٌ وَجْهُهٗ" مصدر، جیسے "عَجِبْتُ مِنْ ضَرْبِ زَيْدٍ عَمْرًوا" اسم فعل، جیسے "هَيْهَاتَ زَيْدٌ" ظرف، جیسے "عِنْدَكَ اَبُوْهُ" جار مجرور، جیسے "فِي الدَّارِ زَيْدٌ" اور اسم تفضیل، جیسے مَرَرْتُ بِالْاَفْضَلِ اَبُوْهُ۔

☆(۲) لیکن یہ قید من وجہ فصل اور مابہ الامتیاز کی حیثیت سے بھی ہے، کہ اس قید سے جملہ کو نکال دیا ہے، اس لئے کہ فاعل اور نائب فاعل جملہ ہو سکتے ہیں یا نہیں؟ اس بارے میں نحویوں کا اختلاف ہے، اصح مذہب جمہور نحویوں کا یہ ہے، کہ جملہ من حیث الجملہ فاعل اور نائب فاعل نہیں بن سکتا بعض نحویوں نے فاعل اور نائب فاعل کا جملہ ہونا جائز قرار دیا ہے، اور یہ حضرات اس آیت سے استدلال کرتے ہیں "ثُمَّ بَدَالَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُ الْآيَاتِ لَيَسْجُنُنَّهٗ" میں بَدَا فعل کا فاعل لَيَسْجُنُنَّه جملہ ہے، جمہور نحویوں کی طرف سے انکو یہ جواب دیں گے کہ بدا کا فاعل اَنْ يَسْجُنُوْهُ ہے، جس پر لَيَسْجُنُنَّه دلالت کرتا ہے، بعض نحویوں کا مذہب یہ ہے، کہ اگر افعال قلوب معلق ہوں تو انکا فاعل اور نائب فاعل جملہ سے لانا صحیح ہے، جیسے " ظَهَرَ لِي اَقَامَ زَيْدٌ اَمْ عَمْرٌو" اور "عُلِمَ اَقَامَ بَكْرٌ اَمْ خَالِدٌ" اور افعال قلوب جبکہ معلق نہ ہوں یا دوسرے افعال کا فاعل اور نائب فاعل جملہ سے لانا صحیح نہیں، چنانچہ "يَسُرُّنِيْ خَرَجَ زَيْدٌ" جائز نہیں، یہ مذہب امام سیبویہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے ۱۲۔

نَحْوُ قَامَ زَيْدٌ وَ زَيْدٌ ضَارِبٌ اَبُوْهُ عَمْرًوا وَمَا ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًوا

مثالوں کو نکال دیا ہے کہ اس مثال میں زیدٌ فاعل نہیں بلکہ مبتداء ہے اسلئے کہ قامَ فعل اس اسم سے پہلے نہیں بلکہ بعد میں ہے۔

نیز اس قید سے مصنفؒ نے کوفیوں کے مذہب کی تردید کردی ہے، اسلئے کہ کوفیوں کا مذہب[1] یہ ہے کہ "قَامَ زَيْدٌ اور زَيْدٌ قَامَ" دونوں مثالوں میں کوئی فرق نہیں، دونوں مثالوں میں زیدٌ فاعل ہے تو کوفیوں کے نزدیک فاعل کی تعریف میں فعل کو مقدم کرنے کی کوئی شرط نہیں، بلکہ کبھی فاعل اپنے فعل پر مقدم بھی ہوتا ہے۔

اور بصریوں کا مذہب (جو مصنفؒ کا مختار ہے) یہ ہے کہ فعل کو فاعل پر مقدم کرنا ضروری ہے، جیسے "قَامَ زَيْدٌ" اور اسم کو فعل پر مقدم کرنے کی صورت میں یعنی "زَيْدٌ قَامَ" میں زیدٌ فاعل نہیں، اسلئے کہ اس صورت میں فعل کی اسناد ضمیر کی طرف ہوتی ہے اور فعل فاعل (ضمیر) سے ملکر خبر ہے اور "زَيْدٌ" مبتداء ہے۔

دونوں مذہبوں میں اختلاف کا ثمرہ اس مثال میں ظاہر ہوگا "الزَّيْدَانِ قَامَ" اور "الزَّيْدُوْنَ قَامَ" کوفیوں کے نزدیک جائز ہے اور بصریوں کے نزدیک ناجائز ہے۔

"اُسْنِدَ اِلَيْهِ عَلٰى مَعْنٰى اَنَّهُ قَامَ بِهٖ لَاوَقَعَ عَلَيْهِ" اس قید سے نائب فاعل کو نکال دیا ہے اسلئے کہ نائب فاعل میں اس پر فعل کا وقوع ہوتا ہے اس کے ساتھ فعل قائم نہیں ہوتا۔

﴿مثالوں کی وضاحت﴾

آگے مصنفؒ فاعل کی تعریف پر مثالوں کو متفرع کرتے ہوئے فرماتے ہیں "قَامَ زَيْدٌ" میں زیدٌ فاعل ہے جسکی طرف قام فعل کی اسناد کی گئی ہے، اور قام فعل زیدٌ فاعل کے ساتھ قائم ہے اور "زَيْدٌ ضَارِبٌ اَبُوْهُ عَمْرًوا" میں ابوهُ فاعل ہے جسکی طرف ضَارِبٌ شبہ فعل کی اسناد کی گئی ہے اور ضارب شبہ فعل ابوه فاعل کے ساتھ قائم ہے اور "مَا ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًوا" میں زید فاعل ہے جسکی طرف ما ضرب فعل منفی کی

☆(۱) کوفیین الزَّبَّاء شاعر کے اس شعر سے استدلال کرتے ہیں "مَا لِلْجِمَالِ مَشْيُهَا وَئِيْدًا ÷ أَجَنْدَ لَا يَحْمِلْنَ اَمْ حَدِيْدًا" اس شعر میں مشیها مرفوع ہے، وئیدا شبہ فعل کا فاعل ہونے کی وجہ سے اور یہاں پر فاعل مقدم ہے شبہ فعل پر، ترجمہ: اونٹوں کا سنجیدگی کے ساتھ چلنا نہیں ہے، کیا اونٹوں نے بڑی چٹان اٹھا رکھی ہے یا لوہا؟، بصریوں کی طرف سے کوفیوں کے مستدل شعر کی یہ تاویل کریں گے، کہ اس شعر میں مشیها فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع نہیں، بلکہ مبتداء ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے، جسکی خبر محذوف ہے، اور وئیدا منصوب ہے، اس خبر محذوف کی وجہ سے، تقدیر عبارت اس طرح ہے "مَشْيُهَا ظَهَرَ وَئِيْدًا" ۱۲۔

وَ كُلُّ فِعْلٍ لاَ بُدَّلَهٗ مِنْ فَاعِلٍ مَرْفُوْعٍ مُظْهِرٍ كَذَهَبَ زَيْدٌ اَوْ مُضْمَرٍ بَارِزٍ كَضَرَبْتُ زَيْدًا اَوْ مُسْتَتِرٍ كَزَيْدٌ ذَهَبَ

اسناد کی گئی ہے اور ماضرب فعل منفی زیدٌ فاعل کے ساتھ قائم ہے۔

﴿فعل کے لئے فاعل ضروری ھے﴾

آگے مصنفؒ ایک اصولی بات کو ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں " وَ كُلُّ فِعْلٍ لاَ بُدَّلَهٗ مِنْ فَاعِلٍ مَرْفُوْعٍ مُظْهِرٍ كَذَهَبَ زَيْدٌ اَوْ مُضْمَرٍ بَارِزٍ كَضَرَبْتُ زَيْدًا اَوْ مُسْتَتِرٍ كَزَيْدٌ ذَهَبَ "یعنی ہر فعل کیلئے فاعل مرفوع[1] کا ہونا ضروری[2] ہے، اسلئے کہ فعل ایک عرض اور وصف ہے اور عرض و وصف کیلئے اس چیز کا ہونا ضروری ہے جسکے ساتھ وہ قائم ہو، جیسے وصف کیلئے موصوف کا ہونا ضروری ہے اور عرض کیلئے معروض کا ہونا ضروری ہے اسی طرح فعل بھی ایک عرض ہے تو اسکے لئے بھی معروض یعنی فاعل کا ہونا ضروری ہے۔

اب چاہے فاعل مرفوع اسم ظاہر ہو، جیسے ذهبَ زيدٌ میں " زَيْدٌ " اسم ظاہر فاعل ہے یا فاعل مرفوع

☆(۱) فاعل مرفوع ہوتا ہے جیسا کہ پہلے معلوم ہوا لیکن کبھی من زائدہ کی وجہ سے فاعل مجرور ہوتا ہے، جیسے آیت کریمہ " مَايَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ "میں " ذِكْرٌ "فاعل ہونے کی وجہ سے محلا مرفوع ہے اور من کی وجہ سے لفظا مجرور ہے، اور کبھی باء زائدہ کی وجہ سے فاعل مجرور ہوتا ہے جیسے آیت کریمہ "وَ كَفٰى بِاللّٰهِ وَكِيْلاً" میں اللّٰهُ فاعل ہونے کی وجہ سے محلا مرفوع ہے اور باء حرف جارہ کی وجہ سے لفظا مجرور ہے اور کَفٰی کے فاعل پر اکثر باء زائدہ داخل کی جاتی ہے، جب فاعل پر من زائدہ یا باء زائدہ داخل ہوگی تو فاعل محلا مرفوع ہوگا، اور لفظا مجرور ہوگا، اسی وجہ سے اسکے معطوف پر رفع اور جر دونوں جائز ہیں جیسے "مَا جَاءَ مِنْ اَحَدٍ وَعَمْرٌو "لفظ کی رعایت کرتے ہوئے جر اور محل کی رعایت کرتے ہوئے رفع ۱۲۔

☆(۲) اسی وجہ سے جمہور نحویوں کے نزدیک فاعل کو ذکر کرنا واجب ہے اور فاعل کو حذف کرنا جائز نہیں البتہ دو صورتیں مستثنیٰ ہیں، ایک یہ کہ فاعل کو فعل کے تابع کر کے فعل کے ساتھ فاعل کو بھی حذف کر دیا جاتا ہے، جیسے "مَنْ اَضْرِبُ؟ " کے جواب میں " زَيْدًا " کہیں، تقدیر عبارت اس طرح ہے " اِضْرِبُ زَيْدًا " دوسرا یہ کہ مصدر کے فاعل کو حذف کرنا جائز ہے جیسے " فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا " میں اِطْعَامٌ مصدر کے فاعل کو حذف کر دیا ہے" ای فِاطْعَامُهٗ " امام کسائی کے نزدیک مطلقاً فاعل کو حذف کرنا جائز ہے، علامہ سہیلی بھی اسی طرف گئے ہیں کہ نبی کریم ﷺ کے فرمان "لاَ يَشْرِبُ الْخَمْرَحِيْنَ يَشْرَبُهَا وَ هُوَ مُؤْمِنٌ" میں يَشْرَبُ فعل کے فاعل کو حذف کر دیا ہے، جمہور نحویوں کی طرف سے یہ جواب دیں گے، کہ اسمیں فاعل ضمیر ہے جو لوٹتی ہے اس چیز کی طرف جس پر فعل دلالت کرتا ہے یعنی "اَلشَّارِبُ " فاعل ہے جس پر يَشْرَبُ فعل دلالت کرتا ہے ۱۲۔

وَاِنْ کَانَ الْفِعْلُ مُتَعَدِّیًا کَانَ لَهٗ مَفْعُوْلٌ بِهٖ اَیْضًا نَحْوُ ضَرَبَ زَیْدٌ عَمْرًوا ، وَ اِنْ کَانَ الفَاعِلُ مُظْهِرًا وُحِّدَ الْفِعْلُ اَبَدًا نحوُ ضَرَبَ زَیْدٌ وضَرَبَ الزَّیْدَان وضَرَبَ الزَّیْدُوْنَ

ضمیرِ بارز ہو، جیسے ضَرَبْتُ زیدًا میں " تُ " ضمیر بارز فاعل ہے، یا فاعلِ مرفوع ضمیرِ مستتر ہو، جیسے زیدٌ ذھبَ میں " ھُوَ " ضمیر مستتر فاعل ہے۔

یاد رہے، کہ صرف فاعل اس وقت ضروری ہے، جبکہ فعل لازم ہو، بسا اوقات فعل کیلئے مفعول بہ بھی ضروری ہوتا ہے جسکو بیان کرتے ہوئے، مصنفؒ فرماتے ہیں " وَاِنْ کَانَ الْفِعْلُ مُتَعَدِّیًا کَانَ لَهٗ مَفْعُوْلٌ بِهٖ اَیْضًا " یعنی اگر فعل متعدی، ہو تو اسکا مفعول بہ بھی ہوتا ہے، جیسے ضَرَبَ زَیْدٌ عَمْرًوا۔

﴿ فعل واحد ہوگا اگر فاعل اسم ظاہر ہو ﴾

آ گے مصنفؒ فاعل کے موافق فعل کو واحد، تثنیہ یا جمع لانے کے متعلق احکامات کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں " وَ اِنْ کَانَ الفَاعِلُ مُظْهِراً وُحِّدَ الْفِعْلُ اَبَدًا " یعنی اگر فاعل اسم ظاہر ہو، تو فعل ہمیشہ واحد لایا جائیگا چاہے فاعل واحد ہو، جیسے ضَرَبَ زَیْدٌ یا فاعل تثنیہ ہو، جیسے ضَرَبَ الزَّیْدَانِ یا فاعل جمع ہو، جیسے ضَرَبَ الزَّیْدُوْنَ۔

ان صورتوں میں فعل کو واحد اسلئے لایا جاتا ہے کہ فعل کو تثنیہ اور جمع لانے کی کوئی ضرورت نہیں اسلئے کہ فعل کا تثنیہ اور جمع لانا فاعل کے احوال معلوم کرنے کیلئے ہوتا ہے اور چونکہ اس صورت میں فاعل اسم ظاہر ہے تو اسکے احوال (یعنی تثنیہ اور جمع ہونا) بھی ظاہر ہیں تو پھر فعل کو تثنیہ اور جمع لانے سے مستغنی ہو گئے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر فاعل اسم ظاہر ہونے کی صورت میں بھی فعل کو تثنیہ اور جمع لایا جاوے تو فاعل کا متعدد ہونا لازم آئے گا یا اضمار قبل الذکر لازم آئے گا، اور یہ دونوں خلاف اصل ہیں اسلئے فعل ہمیشہ واحد لانا ضروری ہے یہ مذہب بصریوں کا ہے۔

اور کوفیوں کے نزدیک اس صورت میں فعل کو واحد لانا بھی جائز ہے اور فاعل کے مطابق تثنیہ اور جمع بھی لانا جائز ہے، چنانچہ " قَامَا الزَّیْدَان " اور قَامُوْا الزَّیْدُوْنَ " کوفیوں کے نزدیک جائز ہے اور بصریوں کے نزدیک جائز نہیں۔

بصریوں کے مذہب پر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آپکا یہ کہنا کہ فاعل اسم ظاہر ہونے کی صورت میں فعل ہمیشہ واحد لایا جائیگا یہ صحیح نہیں اسلئے کہ آپکا مذہب عربوں کے قول " اَکَلُوْنِیْ الْبَرَاغِیْثُ " (مجھے پسو کھا گئے)

وَ اِنْ كَانَ مُضْمَرًا وُحِّدَ لِلْوَاحِدِ وَ ثُنِّيَ لِلْمُثَنّٰى وَ جُمِعَ لِلْجَمْعِ نحوُ زَيْدٌ ضَرَب و الزَّيْدَانِ ضَرَبَا و الزَّيْدُوْنَ ضَرَبُوا

اور " قُمْنَ النِّسَاءُ " جیسی مثالوں سے ٹوٹ جاتا ہے اسلئے کہ ان مثالوں میں فعل واحد نہیں، بلکہ فعل فاعل کے مطابق ہے۔

اسکا ایک جواب یہ ہے کہ یہ ایک مخصوص لغت ہے جیسا کہ قاسم بن علی المشہور بالصَّفَّار نحوی (متوفی ۷۴۵ھ) نے نقل کیا ہے کہ بنوحارث بن کعب کی لغت[1] یہ ہے کہ جب فعل کی اسناد اسم ظاہر تثنیہ اور جمع کی طرف کرتے ہیں تو فعل کو بھی تثنیہ اور جمع لاتے ہیں جب یہ مخصوص لغت ہے، تو اس پر قیاس کر کے حکم کو عام کر دینا کسی بھی حال میں صحیح نہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ مثالیں شاذ[2] اور نادر الوقوع ہیں جسکا کوئی اعتبار نہ ہونے کی وجہ سے ہمارے قاعدے پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

﴿فعل فاعل کے مطابق ہوگا اگر فاعل ضمیر ہو﴾

آگے مصنفؒ فرماتے ہیں " وَ اِنْ كَانَ مُضْمَرًا وُحِّدَ لِلْوَاحِدِ وَ ثُنِّيَ لِلْمُثَنّٰى وَجُمِعَ لِلْجَمْعِ " یعنی اگر فاعل ضمیر ہو تو فعل فاعل کے مطابق ہوگا یعنی فاعل واحد کیلئے فعل واحد، جیسے زَيْدٌ ضَرَبَ

☆(۱) جیسا کہ شاعر کا شعر "يَلُوْمُوْنَنِيْ فِيْ اِشْتِرَاءِ النَّخِيْ ÷ لِ اَهْلِيْ فَكُلُّهُمْ اَلْوَمُ" میں اَهْلِيْ فاعل اسم ظاہر ہونیکے باوجود اسکے لئے فعل يلوموا جمع لائے ہیں، ترجمہ: میرے گھر والے کھجور کا درخت خریدنے پر مجھ پر ملامت کرتے ہیں پس انمیں سے ہر ایک دوسرے کے مقابلہ میں زیادہ ملامت کرنے والا ہے، اسی طرح شاعر کا شعر " تَوَلّٰى قِتَالَ الْمَارِقِيْنَ بِنَفْسِهٖ ÷ وَ قَدْ اَسْلَمَاهُ مُبْعَدٌ وَحَمِيْمٌ " اس شعر میں بھی فاعل اسم ظاہر ہونے کے باوجود فعل تثنیہ لائے ہیں، ترجمہ: اس نے یعنی مصعب نے خود ہی، دین سے نکل جانے والوں سے قتال کی ذمہ داری لے لی ہے، اس حال میں کہ مبعد اور حمیم نے اسکو رسوا کر دیا ہے، یعنی مصعب بن زبیرؓ نے خارجیوں سے خود ہی قتال شروع کر دیا ہے، اس حال میں کہ انکو مبعد (بعید) اور حمیم (قریب) سب ہی نے رسوا کیا ہے اور قریب اور بعید سب نے انکی نصرت سے ہاتھ کھینچ لئے ہیں ۱۲۔

☆(۲) سوال یہ ہوتا ہے، کہ آپنے ان مثالوں میں تو شاذ کہہ دیا لیکن سوال تو آیت کریمہ سے بھی ہوتا ہے، کہ آیت کریمہ " وَ اَسَرُّوا النَّجْوَ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا " میں الذين ظلموا فاعل اسم ظاہر ہے، اسکے باوجود اسروا فعل جمع لائے ہیں، تو کیا اسکو بھی شاذ کہہ دیں گے؟، اسکا ایک جواب یہ ہے، کہ آیت کریمہ میں الذين ظلموا مبتداء مؤخر ہے، اور اسروا النجوى خبر مقدم ہے، دوسرا جواب یہ ہے، کہ آیت کریمہ میں الذين ظلموا بدل ہے اور اسروا میں واؤ ضمیر مبدل منہ ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆

اور فاعل تثنیہ کیلئے فعل تثنیہ، جیسے اَلزَّیْدَانِ ضَرَبَا اور فاعل جمع کیلئے فعل جمع، جیسے اَلزَّیْدُوْنَ ضَرَبُوا.

﴿ فاعل مؤنث ہوتو فعل مؤنث ہوگا یا مذکر ﴾

یاد رہے، کہ فاعل کے مذکر ہونے کی صورت میں فعل ہمیشہ مذکر لایا جاتا ہے اسلئے اس حالت کو بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہیں، لیکن چونکہ فاعل کے مؤنث ہونے کی صورت میں فعل کبھی تو مذکر لایا جاتا ہے اور کبھی مؤنث اسلئے ان احکامات کو آگے بیان فرمارہے ہیں۔

عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر فاعل مؤنث ہے تو اسکی دوصورتیں یا تو مؤنث حقیقی ہوگا یا مؤنث غیر حقیقی، اگر فاعل مؤنثِ حقیقی ہے، تو پھر اسکی دوصورتیں یا تو فعل اور فاعل کے درمیان فصل ہوگا یا نہیں۔

اگر فاعل مؤنث حقیقی ہے اور فعل، فاعل کے درمیان فصل نہیں ہے تو فعل ہمیشہ مؤنث لایا جائے گا، جیسے قَامَتْ هِنْدٌ.

اور اگر فعل فاعل کے درمیان فصل ہے تو فعل کو مذکر اور مؤنث دونوں[1] طرح لانا جائز ہے، جیسے قَامَتِ الْيَوْمَ هِنْدٌ اور قَامَ الْيَوْمَ هِنْدٌ.

اور اگر فاعل مؤنث غیر حقیقی ہو، تو اس صورت میں بھی فعل کو مذکر اور مؤنث دونوں[2] طرح لانا جائز

☆(۱) فعل کی فاعلِ مؤنث کے ساتھ مطابقت کو دیکھا جاوے، تو فاعل مؤنث ہونے کی وجہ سے فعل بھی مؤنث ہو اور اگر فعل اور فاعل کے درمیان فصل کو دیکھا جاوے تو بعد مسافت کی وجہ سے فعل مذکر ہو تو دونوں کی رعایت کرتے ہوئے دونوں صورتیں جائز قرار دیں، لیکن ایک بات یاد رہے، کہ فاعل مؤنث حقیقی ہو اور فعل فاعل کے درمیان فصل کی صورت میں دونوں صورتیں اسوقت جائز ہیں جبکہ زید جیسے الفاظ سے کسی عورت کا نام نہ رکھا جاوے، اگر زید جیسے الفاظ سے کسی عورت کا نام رکھدیا جاوے، تو صاحب مفصل فرماتے ہیں کہ اس صورت میں فعل کو مؤنث لانا واجب ہے تاکہ مؤنث کا مذکر کے ساتھ التباس لازم نہ آوے، جیسے قَامَتِ الْيَوْمَ زَيْدٌ ، امام مبرد کا مذہب یہ ہے، کہ فاعل مؤنث حقیقی ہونیکی صورت میں مطلقا فعل کو مؤنث لانا واجب ہے چاہے فعل اور فاعل کے درمیان فصل ہو یا نہ ہو، زید جیسے الفاظ سے کسی عورت کا نام رکھدیا جاوے یا نہ رکھا جاوے ۱۲۔

☆(۲) اس صورت میں فعل مذکر اور مؤنث لانے میں اختیار اسلئے ہے، کہ جہت تأنیث کا اعتبار کرتے ہوئے فعل کو مؤنث لانا جائز ہے اور اس تأنیث (غیر حقیقی) پر اعتماد نہ کرتے ہوئے (اسلئے کہ یہ تأنیث حقیقی کی طرح نہیں) فعل کو مذکر لانا بھی جائز ہوا تو دونوں جہتیں مساوی ہونیکی وجہ سے دونوں صورتیں جائز قرار دیں ۱۲۔

وَ اِنْ كَانَ الْفَاعِلُ مُؤَنَّثًا حَقِيْقِيًّا وَ هُوَمَا بِإِزَائِهٖ ذَكَرٌمِنَ الْحَيَوَانِ اُنِّثَ الْفِعْلُ اَبَدًا اِنْ لَمْ تَفْصِلْ بَيْنَ الْفِعْلِ وَ الْفَاعِلِ نحوُ قَامَتْ هِنْدٌ وَ اِنْ فَصَلْتَ فَلَكَ الْخِيَارُ فِي التَّذْكِيرِ وَ التَّأْنِيثِ نَحْوُضَرَبَ الْيَوْمَ هِنْدٌ وَ اِنْ شِئْتَ قُلْتَ ضَرَبَتِ الْيَوْمَ هِنْدٌ وَكَذَالِكَ فِي الْمُؤَنَّثِ الْغَيْرِ الْحَقِيْقِيِّ نحوُطَلَعَتِ الشَّمْسُ وَ اِنْ شِئْتَ قُلْتَ طَلَعَ الشَّمْسُ

ہے، جیسے " طَلَعَ الشَّمْسُ "اور طَلَعَتِ الشَّمْسُ.

اب یہ بات عبارت سے منطبق کردیں، چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں" وَاِنْ كَانَ الْفَاعِلُ مُؤَنَّثًا حَقِيْقِيًّا اُنِّثَ الْفِعْلُ اَبَدًا اِنْ لَمْ تَفْصِلْ بَيْنَ الْفِعْلِ وَالْفَاعِلِ" یعنی اگر فاعل مؤنث حقیقی ہو، تو فعل ہمیشہ مؤنث لایا جائیگا اگر فعل اور فاعل کے درمیان فصل نہ ہو، جیسے قَامَتْ هِنْدٌ.

درمیان میں مصنفؒ مؤنث حقیقی کی تعریف[1] کرتے ہوئے، فرماتے ہیں " وَهُوَمَا بِإِزَائِهٖ ذَكَرٌ مِنَ الْحَيَوَانِ" یعنی مؤنث حقیقی وہ ہے جسکے مقابلہ میں مذکر حیوان ہو۔

" وَ اِنْ فَصَلْتَ فَلَكَ الْخِيَارُ فِي التَّذْكِيرِ وَالتَّأْنِيثِ " اور اگر اے مخاطب تو فعل اور فاعل کے درمیان فصل کردے، تو تجھے اختیار ہے فعل کو مذکر اور مؤنث لانے میں، جیسے ضَرَبَ الْيَوْمَ هِنْدٌ وَ اِنْ شِئْتَ قُلْتَ یعنی اور اگر تو چاہے تو کہے ضَرَبَتِ الْيَوْمَ هِنْدٌ.

آگے مصنفؒ فرماتے ہیں " وَكَذَالِكَ فِي الْمُؤَنَّثِ الْغَيْرِ الْحَقِيْقِيِّ "یعنی (جس طرح فاعل مؤنث حقیقی ہو اور فعل اور فاعل کے درمیان فصل ہونیکی صورت میں، فعل کو مذکر اور مؤنث لانے میں اختیار ہے) اسی طرح فاعل کے مؤنثِ غیر حقیقی ہونے کی صورت میں بھی فعل کو مذکر اور مؤنث لانے میں اختیار ہے، چاہے فعل اور فاعل مؤنثِ غیر حقیقی کے درمیان فصل ہو یا نہ ہو، جیسے " طَلَعَتِ الشَّمْسُ " وَاِنْ شِئْتَ قُلْتَ یعنی اور اگر تو چاہے تو کہیں طَلَعَ الشَّمْسُ.

لیکن ایک بات یاد رہے کہ اگر فاعل مؤنث غیر حقیقی ہو اور فعل اور فاعل کے درمیان فصل ہو تو فعل کو مذکر لانا احسن اور بہتر ہے، اسلئے کہ جب فاعل مؤنث حقیقی میں فعل اور فاعل کے درمیان فصل ہونے کی صورت

☆(۱) مصنفؒ نے تُعرفُ الاشياءُ بِاضدادِها (یعنی چیزیں اپنی ضدوں سے پہچانی جاتی ہیں) کے پیش نظر مؤنث حقیقی کی تعریف کی تو اسکی ضد یعنی مؤنث غیر حقیقی کی تعریف خود بخود معلوم ہوگئی کہ مؤنث غیر حقیقی وہ ہے جسکے مقابلہ میں جاندار مذکر نہ ہو جیسے شَمْسٌ اور اَرْضٌ وغیرہما ۱۲۔

هٰذا اِذَاکَانَ الفِعْلُ مُسْنَدًا اِلَی الْمُظْهِرِ وَ اِنْ کَانَ مُسْنَدًا اِلٰی الْمُضْمَرِ اُنِّثَ اَبَدًا نحوُ الشَّمْسُ طَلَعَتْ وَ جَمْعُ التَّکْسِیرِ کَالمؤنَّثِ الْغَیرِ الْحقِیقِی تَقُوْلُ قامَ الرجالُ وإن شئتَ قُلتَ قامتِ الرِّجالُ

میں فعل کو مذکر لانا جائز ہے تو مؤنث غیر حقیقی میں تو بطریق اولی جائز ہوگا، جو بہتر اور احسن ہونے کی دلیل ہے۔

یاد رہے کہ مؤنث حقیقی اور غیر حقیقی کیلئے فعل کو مذکر اور مؤنث لانے میں اختیار اس وقت ہے، جبکہ فاعل اسم ظاہر ہو، اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں"هٰذا اِذَا کَانَ الفِعْلُ مُسْنَدًا اِلَی الْمُظْهِرِ" یعنی یہ (فعل کو مذکر اور مؤنث لانے کا اختیار) اسوقت ہے جبکہ فعل کی اسناد فاعل اسم ظاہر کی طرف ہو، ورنہ اگر فاعل مؤنث کی طرف لوٹنے والی ضمیر ہو، تو اس صورت میں فعل ہمیشہ مؤنث ہی لایا جائے گا۔

اسی کو مصنفؒ بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں " وَ اِنْ کَانَ مُسْنَدًااِلٰی الْمُضْمَرِ اُنِّثَ اَبَدًا " یعنی اور اگر فعل کی اسناد مؤنث کی ضمیر کی طرف ہو تو فعل ہمیشہ مؤنث لایا جائے گا، چاہے فاعل مؤنث حقیقی کی ضمیر ہو، جیسے " هِنْدٌ قَامَتْ " یا مؤنث غیر حقیقی کی ضمیر ہو، جیسے " الشَّمْسُ طَلَعَتْ "اسلئے کہ فاعل ضمیر ہونے کی صورت میں فاعل کا فعل کے ساتھ شدید اتصال ہوتا ہے، تو فعل کو فاعل کے مطابق مؤنث لانا ضروری ہوگا۔

﴿اگر فاعل جمع مکسر ہو﴾

آگے مصنفؒ فرماتے ہیں، و جَمْعُ التَّکْسِیرِ کَالمؤنَّثِ الْغَیرِ الْحقِیقِیِّ یعنی فاعل جمع مکسر ہونے کی صورت میں، فعل کی حالت مؤنث غیر حقیقی کی طرح ہے، یعنی فعل کو واحد مذکر بھی لا سکتے ہیں، جیسے " قامَ الرجالُ " پھر فرماتے ہیں " و إن شئتَ قُلتَ "اور اگر تو چاہے تو کہے قامتِ الرجالُ.

اسلئے کہ فعل کو مؤنث لائیں گے رجالٌ کی جماعۃٌ سے تاویل کے صحیح ہونے کی طرف نظر کرتے ہوئے اور لفظ جماعۃٌ مؤنث ہے، تو فعل بھی مؤنث ہوگا تاکہ فعل اور فاعل کے درمیان مؤنث ہونے میں مطابقت ہو جائے اور معنی پر نظر کرتے ہوئے مذکر لانا بھی جائز ہے اسلئے کہ معنیٰ مذکر کی جمع ہے۔

یاد رہے کہ یہ حکم مطلقاً جمع مکسر کیلئے ہے چاہے جمع عاقل کی ہو، جیسے " قامَ الرِّجالُ "اور " قامتِ الرجالُ " یا جمع غیر عاقل کی ہو، جیسے "مضَی الایَّامُ " اور مَضتِ الایَّامُ " اسی طرح اس حکم میں جمع مؤنث سالم بھی ہے یعنی اگر فاعل اسم ظاہر جمع مؤنث سالم ہو تو فعل کو واحد مذکر اور واحد مؤنث دونوں طرح لانا

و الرِّجالُ قامَتْ ، وَ يَجُوزُ فِيهِ الرِّجَالُ قَامُوْا

جائز ہے، جیسے جَاءَ کَ الْمُؤْمِنَاتُ اور جَائَتکَ الْمُؤْمِنَاتُ .

﴿ اگر فعل کا فاعل جمع مذکر سالم ہو ﴾

البتہ اس حکم سے جمع مذکر سالم مستثنٰی ہے اسلئے کہ جمع مذکر سالم کی جماعۃٌ سے تاً ویل کرنا ممتنع ہے، اس میں مذکر کی علامت واؤ ہونے کی وجہ سے اسی لئے اسماء عدد کی جمع مذکر سالم کی طرف اضافت کرنا صحیح نہیں، چنانچہ ثَلاثَۃُ مُسْلِمِيْنَ کہنا جائز نہیں، اسلئے کہ مُسْلِمُوْنَ کی تاً ویل جماعۃٌ کے ساتھ جائز نہیں، کہ اس میں مذکر کی علامت پائی جاتی ہے تو عدد اور معدود میں ایک ساتھ مؤنث ہونے میں مطابقت نہیں پائی جاتی، جیسا کہ ثَلاثَۃُ رِجَالٍ کہ درمیان تاً نیث میں مطابقت پائی جاتی ہے اسلئے کہ رجالٌ کی تاً ویل جماعۃٌ سے صحیح ہے۔

البتہ " بَنُوْنَ " جیسی مثالوں میں جمع مذکر سالم ہونے کے باوجود بھی فعل کو مذکر اور مؤنث لانے میں اختیار ہے اسلئے کہ اسکے واحد کا وزن سلامت نہیں رہتا جسکا واحد " اِبنٌ " ہے تو جمع تکسیر کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے فعل کو مذکر اور مؤنث دونوں طرح لانا جائز ہے، جیسے آیت کریمہ " آمَنَتْ بِهِ بَنُوْا اِسْرَائِيْلَ " میں بنوا فاعل واؤ نون کے ساتھ ہونے کے باوجود اسکے لئے فعل واحد مؤنث لائے ہیں۔

یہ حکم ان تمام اسماء میں ہوگا جو حقیقت میں جمع مذکر سالم نہیں بلکہ جمع مذکر سالم کے ساتھ (واؤ نون اور یاء نون کے ساتھ جمع لانے میں) ملحق ہیں، جیسے " سِنُوْنَ "اور " اَرضُوْنَ " اسلئے کہ ان میں واؤ نون اور یاء نون الف وتاء کے عوض میں ہیں۔

اسکے بعد مصنفؒ فرماتے ہیں " الرِّجالُ قامتْ وَيجوزُ فيهِ الرِّجالُ قَامُوا" یعنی اگر (فعل میں فاعل جمع مکسر کی طرف لوٹنے والی ضمیر ہو، تو اس میں فعل کو واحد مؤنث اور جمع مذکر دونوں طرح لانا جائز ہے)" اَلرِّجَالُ قَامَتْ "اور اسمیں جائز ہے اَلرِّجَالُ قَامُوْا.

یہ حکم اس وقت ہے جبکہ فاعل کی ضمیر جمع مکسر مذکر عاقل کی ہو اور اگر فاعل کی ضمیر جمع مکسر مؤنث عاقل یا غیر عاقل ہو، تو فعل واحد مؤنث بھی لاسکتے ہیں، جیسے " النِّساءُ قامتْ اور الايَّامُ مضتْ" اور فعل جمع مؤنث بھی لاسکتے ہیں، جیسے " النساءُ قُمنَ " اور الايَّامُ مضَينَ.



☆☆☆☆☆☆☆

﴿فاعل میں اصل یہ ہے کہ فعل سے متصل ہو﴾

مصنف ؒکی آگے والی عبارت کوحل کرنے سے پہلے ایک اور بات معلوم کرتے چلیں،اور وہ یہ ہے کہ فاعل میں اصل یہ ہے کہ فاعل اس فعل سے متصل ہو،جس فعل کی اس فاعل کی طرف اسناد ہورہی ہے اسلئے کہ فاعل،فعل کے جزء کے قائم مقام ہے کیونکہ فعل بغیر فاعل کے وجود میں نہیں آتا،اور ظاہر ہے کہ جزء ایک دوسرے سے متصل ہی ہوتا ہے۔

﴿اضمار قبل الذکر کا مسئلہ﴾

اسی لئے "ضَرَبَ غُلَامَهُ زَیْدٌ" جائز ہے اسلئے کہ "هٗ"ضمیر کا مرجع "زیدٌ" فاعل اگرچہ مؤخر ہے،لیکن تقدیراً فاعل مقدم ہے اسلئے کہ فاعل میں اصل تقدیم ہے تو اضمار قبل الذکر فقط لفظاً لازم آتا ہے،تقدیراً لازم نہیں آتا اور اضمار قبل الذکر فقط لفظاً لازم آتا ہو اور تقدیراً لازم نہ آتا ہو تو جائز ہے۔

اور "ضربَ غلامُه زیدًا" ناجائز ہے اسلئے کہ "هٗ" ضمیر کا مرجع "زیدًا" مفعول لفظاً اور تقدیراً دونوں طرح مؤخر ہے اسلئے کہ مفعول میں اصل تاخیر ہے،تو اضمار قبل الذکر لفظاً اور تقدیراً دونوں طرح لازم آتا ہے اور اضمار قبل الذکر لفظاً اور تقدیرا دونوں طرح لازم آتا ہو تو جائز نہیں۔

اوپر جو بیان کیا کہ اضمار قبل الذکر لفظاً اور تقدیرا دونوں طرح لازم آتا ہو تو جائز نہیں اور فقط لفظاً لازم آتا ہو،تو جائز ہے یہ جمہور نحویوں کا مذہب ہے۔

امام اخفش اور ابن جنی کا مذہب یہ ہے،کہ اضمار قبل الذکر مطلقا جائز ہے،اسی لئے وہ حضرات "ضَربَ غلامُه زیدًا" جیسی مثالوں کو بھی جائز قرار دیتے ہیں اسلئے کہ فاعل کی ضمیر کی طرح مفعول بہ کی ضمیر کا فعل کے ساتھ متصل ہونا دلیل ہے اس بات کی کہ جس طرح فعل شدت کے ساتھ فاعل کا تقاضہ کرتا ہے اسی طرح فعل مفعول بہ کا بھی شدت سے تقاضہ کرتا ہے۔

اور یہ حضرات اس شعر سے بھی استدلال کرتے ہیں،شعر :

جَزٰی رَبُّهٗ عَنِّیْ عَدِیَ بْنَ حَاتِمٍ ÷ جَزَاءَ الْکِلَابِ الْعَاوِیَاتِ وَقَدْ فَعَلَ

اس شعر میں "رَبُّـهٗ" کی "هٗ" ضمیر مفعول (عدی بن حاتم) کی طرف لوٹتی ہے اور مفعول لفظا اور تقدیرا دونوں طرح مؤخر ہے،ترجمہ:- عدی بن حاتم کا مالک میری طرف سے عدی کو بدلہ دیوے بھونکنے

☆☆☆☆☆☆☆☆

والے کتوں کو بدلہ دینے کی طرح اور تحقیق کے اسنے ایسا کیا بھی یعنی برابدلہ دیا بھی۔

اسی طرح شاعر کا شعر :

لَمَّا اَعْصٰی اَصْحَابُهٗ مُصْعِبًا ÷ اَدّٰی اِلَیْهِ الْكَیْلَ صَاعًا بِصَاعٍ

اس شعر میں بھی اَصْحَابُهٗ کی "ہٗ" ضمیر مفعول (مصعبا) کی طرف لوٹتی ہے اور مفعول لفظا اور تقدیرا دونوں طرح مؤخر ہے، ترجمہ:- جبکہ مصعب کے ساتھیوں نے مصعب سے دشمنی کی تو پہنچادیا اسکی طرف کیل کو صاع بصاع یعنی برابر سرابر۔

جمہور کی طرف سے ان دونوں اشعار کا جواب [1] یہ دیں گے کہ "ربهٗ" اور "اصحابهٗ" کی ضمیر مفعول کی طرف نہیں لوٹتی، بلکہ "رَبُّهٗ" میں "ہٗ" ضمیر جزاء (جس پر جزیٰ فعل دلالت کرتا ہے) کی طرف لوٹتی ہے اور "اَصْحَابُهٗ" میں "ہٗ" ضمیر عصیان (جس پر اعصی فعل دلالت کرتا ہے) کی طرف لوٹتی ہے یعنی "رَبُّ الْجَزَاءِ اور اَصْحَابُ الْعِصْیَانِ.

امام کسائی کا مذہب یہ ہے، کہ اضمار قبل الذکر مطلقاً ناجائز ہے، تو انکے نزدیک "ضربَ غلامَه زیدٌ اور ضربَ غلامُه زیدًا" دونوں مثالیں ناجائز ہیں۔

جمہور کی جانب سے امام کسائی کو یہ جواب دیں گے کہ اضمار قبل الذکر عمدہ میں مطلقا جائز ہے اور فضلہ میں بھی ضرورتِ شعری کی وجہ سے جائز ہے جیسا کہ اہل عرب کے استعمال سے معلوم ہوتا ہے۔

﴿کبھی فاعل کو مفعول پر مقدم کرنا واجب ہوتا ہے﴾

فاعل میں اصل تقدیم ہے اسلئے کہ جملہ فعلیہ میں فاعل سب سے بڑا رکن ہے تو فاعل مقدم ہوگا مفعول پر، جیسے "ضَرَبَ زَیْدٌ عَمْرًوا" اور مفعول کو فاعل پر مقدم کرنا بھی جائز ہے، جیسے ضَرَبَ عَمْرًوا زَیْدٌ.

☆ (۱) یا یہ جواب دیں گے کہ اشعار میں ضرورت شعری کی وجہ سے ایسا کیا ہے اور وہ بھی بہت کم ہے جیسے اوپر کے دو اشعار اور انکے علاوہ شاعر کا شعر:- کَسَاذَا الْحِلْمِ اَثْوَابَ سَوْدَدٍ ÷ وَرَقّٰی نَدَاهُ ذَا النَّدٰی فِی ذُرَی الْمَجْدِ، پہنایا حلم والے کو اسکے حلم نے سرداری کا لباس اور پہونچایا سخی کو اسکی سخاوت نے بزرگی کی چوٹی پر، اسی طرح شاعر کا شعر:- جَزٰی بَنُوْهُ اَبَا الْغَیْلَانِ عَنْ کِبَرٍ ÷ وَحُسْنِ فِعْلٍ کما یُجْزٰی سِنِمَّارُ، ابوالغیلان کو انکے بیٹوں نے بوڑھاپے اور عمدہ کارنامے کے باوجود بدلہ دیا جیسا کہ سنمار کو بدلہ دیا گیا ۱۲

وَ یَجِبُ تَقْدِیْمُ الفَاعِلِ عَلَی الْمَفْعُوْلِ اِذَا کَانَا مَقْصُوْرَیْنِ وَ خِفْتَ اللَّبْسَ نَحْوُ ضَرَبَ مُوْسٰی عِیْسٰی

لیکن بعض مقامات ایسے بھی ہیں جہاں فاعل کو مفعول پر مقدم کرنا واجب ہے، اسی کو مصنفؒ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، "وَیَجِبُ تَقْدِیْمُ الفَاعِلِ عَلَی الْمَفْعُوْلِ اِذَا کَانَا مَقْصُوْرَیْنِ وَخِفْتَ اللَّبْسَ" یعنی فاعل کو مفعول پر مقدم کرنا واجب ہے جبکہ فاعل اور مفعول دونوں اسم مقصور ہوں، اور التباس کا خوف ہو۔

مطلب یہ ہے کہ فاعل اور مفعول دونوں اسم مقصور ہوں اور فاعل کی فاعلیت اور مفعول کی مفعولیت پر دلالت کرنے والا اعراب اور قرینہ دونوں منتفی ہو جسکی وجہ سے فاعل اور مفعول کی تعیین کرنے میں التباس ہو جائے تو فاعل کو مفعول پر مقدم کرنا واجب ہے، جیسے "ضَرَبَ مُوْسٰی عِیْسٰی" اور "شَتَمَتْ سُعْدٰی سَلْمٰی" اور "اَکْرَمَ هٰؤُلَاءِ هٰؤُلَاءِ" اور ضَرَبَ مَنْ فِیْ الْدَّارِ من عَلَی البَابِ.

اور یہ واجب اسلئے قرار دیا، تاکہ التباس ختم ہو جائے، اور یہ بات متعین ہو جائے کہ جو پہلے ہے حقیقت میں وہی فاعل ہے اور دوسرے نمبر پر مفعول ہے۔

﴿ التباس کے جائز اور ناجائز ہونے کا قاعدہ ﴾

سوال یہ ہوتا ہے کہ ہم نے دیکھا کہ بہت سی جگہوں میں دو امروں میں التباس پایا جاتا ہے، پھر بھی نحویوں نے اس التباس کے باوجود جائز قرار دیا ہے، جیسے "مُوْسٰی ضَرَبَ عِیْسٰی" میں مفعول کو فعل اور فاعل دونوں پر مقدم کیا تو اسکا مبتداء کے ساتھ التباس لازم آتا ہے کہ اس ترکیب میں یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ موسیٰ مبتداء ہے یا مفعول؟

اسی طرح مبتداء کی قسم ثانی جس میں مبتداء مسند ہوتا ہے، جیسے "مَا قَائِمٌ زَیْدٌ" میں دونوں وجہیں جائز ہیں کہ قَائِمٌ مبتداء ہو اور زیدٌ اسکی خبر ہو، یا قَائِمٌ خبر مقدم ہو اور زیدٌ مبتداء مؤخر ہو تو اس میں مبتداء کا خبر کے ساتھ اور خبر کا مبتداء کے ساتھ التباس لازم آتا ہے، اسکے باوجود اسکو جائز قرار دیا، تو فاعل اور مفعول میں التباس کی وجہ سے ناجائز کیوں قرار دیتے ہو؟

اسکا جواب یہ ہے، کہ التباس کا جائز اور ناجائز ہونا ایک قاعدہ پر مبنی ہے، جو نحویوں کے یہاں مشہور ہے، اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ جب ایک چیز میں دو جہتیں جمع ہو جائیں تو دیکھا جائے گا کہ وہ دونوں جہتیں خلاف اصل ہیں یا دونوں میں سے ایک اصل اور دوسری خلاف اصل ہے۔

اگر دونوں جہتیں خلاف اصل ہیں تو اس صورت میں التباس کے باوجود اسکو جائز قرار دیا ہے، جیسے



☆☆☆☆☆☆☆☆

مُوْسٰی ضَرَبَ عِیْسٰی میں دونوں [1] جہتیں خلاف اصل ہیں، اسی طرح " مَا قَائِمٌ زیدٌ" میں بھی دو جہتیں ہیں اور دونوں [2] خلاف اصل ہیں۔

اور اگر دونوں میں سے ایک اصل اور دوسرا خلاف اصل ہو تو اسوقت التباس کی وجہ سے خلاف اصل صورت ناجائز ہو جاتی ہے تا کہ ذہن کو اصل کی طرف لے جا سکے اسلئے کہ اگر آپ خلاف اصل کا قصد کریں گے تو مقصود میں خلل واقع ہوگا۔

چنانچہ "ضربَ موسٰی عیسٰی" جیسی مثالوں میں دو امروں میں سے ایک خلاف اصل ہے، اور وہ ہے مفعول کو فاعل پر مقدم کرنا اور دوسرا اصل کے موافق ہے اور وہ ہے فاعل کو مفعول پر مقدم کرنا۔

تو اس قسم کے مواقع میں التباس مخل ہے اور ذہن کو اصل کی طرف متوجہ کرنے کے لئے فاعل کو مفعول پر مقدم کریں گے اب اگر آپ مقصود پر غیر مقصود کا قصد کریں تو مقصود میں خلل واقع ہوگا اسی وجہ سے اس سے احتراز واجب ہے۔

﴿ فاعل کو وجوبا مقدم کرنیکا ایک اور مقام ﴾

اگر فاعل ضمیر متصل ہو، تو فاعل کو مفعول پر مقدم کرنا واجب ہے اب چاہے مفعول اسم ظاہر ہو، جیسے " ضَرَبْتُ زیدًا " یا مفعول ضمیر منفصل ہو، جیسے " ضَرَبْتُ اِیَّاکَ " یا مفعول ضمیر متصل ہو، جیسے "ضَرَبْتُکَ" ان تینوں صورتوں میں فاعل کو مفعول پر مقدم کرنا واجب ہے، تا کہ ضمیر متصل کا منفصل کرنا لازم

☆(۱) اور وہ ہیں مفعولیت اور مبتدائیت تو مفعولیت خلاف اصل ہے اسلئے کہ مفعول کا حق فعل اور فاعل دونوں سے مؤخر ہونے کا ہے تو اسکی اصل تاخیر ہے، پس اسکا فعل اور فاعل پر مقدم ہونا خلاف اصل ہوا اسی طرح مبتداء بھی خلاف اصل ہے، اسلئے کہ ابتدائیت اس بات کو مستلزم ہے، کہ اسکی خبر جملہ ہو، اور وہ ہے ضَرَبَ اپنی ضمیر کے ساتھ اور خبر میں اصل افراد ہے تو اسکی ابتدائیت خلاف اصل ہوگی تو جب دونوں خلاف اصل ہیں، تو دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے میں کوئی ضرر اور نقصان نہیں ۱۲

(۲) کہ خبر کا حق یہ ہے، کہ مبتداء سے مؤخر ہو تو اسکی اصل تاخیر ہے پس جب اسکو مبتداء پر مقدم کر دیا، تو خلاف اصل ہوا اسی طرح مبتداء بننا بھی خلاف اصل ہے اسلئے کہ مبتداء میں اصل مسند الیہ ہونا ہے نہ کہ مسند پس جب مسند کو مبتداء بنا دیا تو خلاف اصل ہوا، تو دونوں خلاف اصل جمع ہو گئے، تو ان میں سے ایک کو چھوڑ کر دوسرے کو اختیار کرنا مقصود میں کوئی ضرر اور نقصان نہیں دیتا۔۱۲۔

☆☆☆☆☆☆☆

نہ آوے۔

﴿بعض مقامات پر مفعول کو فاعل پر مقدم کرنا واجب ھے﴾

اگر مفعول ضمیر متصل ہو اور فاعل اسم ظاہر ہو تو مفعول کو فاعل پر مقدم کرنا واجب ہے، جیسے "ضَرَبَکَ زَیْدٌ" تاکہ ضمیر متصل کا منفصل کرنا لازم نہ آوے۔

اسی طرح اگر فاعل کے ساتھ مفعول کی طرف لوٹنے والی ضمیر ہو، تو جمہور نحویوں [۱] کے نزدیک فاعل پر مفعول کو مقدم کرنا واجب ہے، جیسے " وَ اِذِ ابْتَلٰی اِبْرَاھِیْمَ رَبُّہٗ " اسلئے کہ اگر اس صورت میں فاعل کو مقدم کریں تو اضمار قبل الذکر لفظا اور تقدیرا دونوں طرح لازم آتا ہے اور یہ جمہور کے نزدیک جائز نہیں۔

اسی طرح اگر مفعول اسم شرط ہو، جیسے " اَیًّامَّا تَدْعُوْا فَلَہُ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰی" یا مفعول اسم استفہام ہو، جیسے " فَاَیَّ آیَاتِ اللّٰہِ تُنْکِرُوْنَ" تو ان دونوں صورتوں میں فاعل پر مفعول کو مقدم کرنا واجب ہے تاکہ اسم شرط اور اسم استفہام کی صدارت زائل نہ ہو۔

﴿محصور بِاَنَّمَا کو مؤخر کرنا واجب ھے﴾

اگر فاعل اور مفعول دونوں میں سے کوئی ایک اِنَّـمَـا کے ذریعہ محصور ہو تو محصور کو مؤخر کرنا بالاتفاق واجب ہے۔

اگر محصور بِـاَنَّـمَا فاعل ہو تو فاعل کو مؤخر کرنا اور مفعول کو مقدم کرنا واجب ہے، جیسے " اِنَّـمَا ضَرَبَ عَمْرًوا زَیْدٌ " یعنی عمرو کو زید ہی نے مارا، مطلب کہ عمرو پر زید فاعل ہی کی مار منحصر ہے کہ عمرو کو زید کے علاوہ کسی اور نے نہیں مارا ہوسکتا ہے، کہ زید نے عمرو کے علاوہ کسی اور کو بھی مارا ہو۔

اور اگر محصور بِـاَنَّمَا مفعول ہو تو مفعول کو مؤخر کرنا اور فاعل کو مقدم کرنا واجب ہے، جیسے " اِنَّـمَا ضَـرَبَ زَیْدٌ عَمْرًوا " یعنی زید نے عمرو ہی کو مارا، مطلب کہ زید کی مار عمرو مفعول ہی میں منحصر ہے کہ زید نے عمرو کے علاوہ کسی کو نہیں مارا، ہوسکتا ہے کہ عمرو کو زید کے علاوہ کسی اور نے بھی مارا ہو۔

☆ (۱) اس صورت میں امام اخفش اور ابن جنی کے نزدیک مفعول کو فاعل پر مقدم کرنا جائز ہے واجب نہیں اسلئے کہ انکے نزدیک اضمار قبل الذکر مطلقا جائز ہے کما مر ۱۲

☆☆☆☆☆☆☆☆

﴿محصور بالّا کو مؤخر کرنا واجب ہے﴾

اگر فاعل اور مفعول دونوں میں سے کوئی ایک اِلَّا کے ذریعہ محصور ہو تو محصور کو مؤخر کرنا جمہور نحویوں [1] کے نزدیک واجب ہے، علامہ جزولی اور علامہ الشلوبین نے اسی کو راجح قرار دیا ہے۔

اب اگر محصور بالا مفعول ہو تو مفعول کو مؤخر کرنا اور فاعل کو مقدم کرنا واجب ہے، جیسے "مَا ضَرَبَ زَیْدٌ الاَّ عَمْرًوا" اور "مَا ضَرَبَ الا زَیْدٌ عَمْرًوا" یعنی زید نے عمرو ہی کو مارا مطلب کہ زید کی مار عمرو مفعول ہی میں منحصر ہے کہ زید نے عمرو کے علاوہ کسی اور کو نہیں مارا، ہوسکتا ہے کہ عمرو کو زید کے علاوہ کسی اور نے بھی مارا ہو۔

اور اگر محصور بالا فاعل ہو تو فاعل کو مؤخر کرنا اور مفعول کو مقدم کرنا واجب ہے، جیسے "مَا ضَرَبَ عَمْرًوا اِلَّا زَیْدٌ" اور "اِلَّا عَمْرًوا زَیْدٌ" یعنی عمرو کو زید ہی نے مارا مطلب کہ عمرو پر زید فاعل ہی کی مار منحصر ہے کہ عمرو کو زید کے علاوہ کسی اور نے نہیں مارا ہو سکتا ہے کہ زید نے عمرو کے علاوہ کسی اور کو بھی مارا ہو۔

☆ (۱) امام کسائی کا مذہب یہ ہے، کہ محصور بالا کو مقدم کرنا مطلقا جائز ہے چاہے محصور فاعل ہو یا مفعول اور امام کسائی ان اشعار سے استدلال کرتے ہیں شعر:- فَلَمْ یَدْرِ الاَّ اللّٰہُ مَا هَيَّجَتْ لَنَا ÷ عَشِيَّةَ آنَاءُ الدِّيَارِ وَ شَامُهَا میں اللّٰہُ فاعل محصور بالا کو مفعول پر مقدم کیا ہے ترجمہ:- پس اللہ تعالی ہی جانتے ہیں کہ ہمکو شام کے وقت لوٹنے پر کسنے ابھارا وہ گھروں کے اوقات اور انکی نحوست ہے، اسی طرح شاعر کا شعر ÷ مَاعَابَ الاَّ لَئِيْمٌ فِعْلَ ذِیْ کَرَمٍ ÷ وَمَا جَفَا قَطُّ اِلاَّ جُبَّأٌ بَطَلًا میں لئیمٌ فاعل محصور بالا کو مفعول پر مقدم کیا ہے ترجمہ کرم والے فعل پر لئیم اور کمینے ہی نے عیب لگایا، اور نہیں ظلم کیا کبھی بھی مگر بزدل ہی نے جو بتکلف بہادر ہو گیا ہو اسی طرح شاعر کا شعر ÷ تَزَوَّدْتُ مِنْ لَيْلٰى بِتَكْلِيْمِ سَاعَةٍ ÷ فَمَا زَادَ الاَّ ضِعْفَ مَابِیْ كَلَامُهَا میں ضِعْفَ مفعول محصور بالا کو فاعل پر مقدم کیا ہے ترجمہ:- میں لیلی سے ایک گھڑی بات کرتے ہوئے توشہ اور فائدہ حاصل کرتا ہوں پس میرا اسکے ساتھ بات کرنا نہیں بڑھاتا ہے مگر دو چند محبت اور لذت کو، امام فرّاء اور ابن الانباری کا مذہب یہ ہے، کہ اگر محصور بالا مفعول ہو تو اسکو فاعل پر مقدم کرنا جائز ہے چنانچہ "مَا ضَرَبَ الاَّ عَمْرًوا زَیْدٌ" اور "مَاضَرَبَ اِلاَّ زَیْدٌ عَمْرًوا" دونوں طرح جائز ہے جبکہ الا کے ذریعہ مفعول میں حصر کرنا مقصود ہو اور اگر محصور بالا فاعل ہو تو اسکو مفعول پر مقدم کرنا جائز نہیں، چنانچہ "مَا ضَرَبَ الاَّ زَیْدٌ عَمْرًوا جائز نہیں بلکہ "مَا ضَرَبَ الاَّ عَمْرًوا زَیْدٌ" واجب ہے جبکہ اِلاَّ کے ذریعہ فاعل میں حصر کرنا مقصود ہو۔۱۲۔

وَ يَجُوزُ تَقْدِيمُ الْمَفْعُولِ عَلَى الْفَاعِلِ إِنْ لَمْ تَخِفِ اللَّبْسَ

محصور کو مؤخر کرنا کیوں واجب ھے ؟

تو اسکو یوں سمجھئے کہ اگر آپ حرف استثناء سے پہلے کسی معمول کو ذکر کریں خاص طور پر اس عامل کیلئے جو عامل کے حرف استثناء کے مابعد میں عمل کرتا ہے تو واجب ہے، کہ مقدم (فاعلیت ،مفعولیت یا حالیت وغیرہا) کو محصور کریں مؤخر میں اور جو مؤخر (فاعلیت ،مفعولیت یا حالیت وغیرہا) ہے وہ محتمل رہیگا وہ مؤخر نہ تو خصوص میں داخل ہوگا نہ عموم میں۔

مثلاً آپ کہیں " مَا ضَرَبَ زَيْدٌ اَلَّا عَمْرًوا " یعنی زید نے عمرو ہی کو مارا عمرو کے علاوہ کسی کو نہیں مارا مگر عمرو جس پر مار پڑی اسمیں احتمال ہے کہ عمرو کو زید کے علاوہ کسی اور نے بھی مارا ہو اور یہ بھی احتمال ہے، کہ عمرو کو زید کے علاوہ کسی اور نے نہ بھی مارا ہو۔

اسی طرح " مَا ضَرَبَ عَمْرًوا اَلَّا زَيْدٌ " یعنی عمرو کو زید ہی نے مارا زید کے علاوہ کسی نے نہیں مارا مگر زید مارنے والے میں احتمال ہے کہ عمرو کے علاوہ کسی اور کو بھی مارا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ عمرو کے علاوہ کسی اور کو نہ مارا ہو۔

اسی طرح " مَا جَاءَ زَيْدٌ اِلَّا رَاكِبًا" یعنی زید سوار ہی کی حالت میں آیا کسی اور حالت میں نہیں مگر احتمال ہے کہ زید کے علاوہ کوئی سوار کی حالت میں آیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ کوئی سوار کی حالت میں نہ آیا ہو۔

اب اگر آپ ان تینوں مثالوں میں محصور کو مقدم کر دیں گے تو معنی اور مقصد الٹا ہو جائیگا اور متکلم کی جو مراد ہوگی اسکے بالکل خلاف معنی ظاہر ہوں گے۔

مفعول کو فاعل پر مقدم کرنا جائزھے

اگر فاعل کی فاعلیت اور مفعول کی مفعولیت پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ موجود ہو (اگر چہ فاعل اور مفعول کا اعراب منتفی ہو) تو فاعل پر مفعول کو مقدم کرنا جائز ہے اسلئے کہ قرینہ کی وجہ سے التباس کا خوف نہیں ہوگا۔

اسی کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں " وَ يَجُوزُ تَقْدِيمُ الْمَفْعُولِ اِنْ لَمْ تَخِفِ اللَّبْسَ " یعنی اگر (فاعل کی فاعلیت اور مفعول کی مفعولیت پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ کی وجہ سے) التباس کا خوف نہ ہو تو فاعل پر مفعول کو مقدم کرنا جائز ہے، اسلئے کہ جب قرینہ موجود ہے تو تقدیم کو واجب کر دینے کی کوئی ضرورت نہیں۔

نحوُضَرَبَ عَمْرًوا زَیْدٌ و اَکَلَ الْکُمَّثْرٰی یَحْیٰی ، وَ یَجُوْزُ حَذْفُ الْفِعْلِ حَیْثُ کَانَتْ قَرِیْنَۃٌ ، نَحْوُ زَیْدٌ فِیْ جَوَابِ مَنْ قَالَ مَنْ ضَرَبَ ؟

مثلاً " ضَرَبَ عَمْرًوا زَیْدٌ اور ضربتُ موسٰی سلْمٰی " دونوں مثالوں میں فاعل کی فاعلیت اور مفعول کی مفعولیت پر دلالت کرنے والا قرینہ لفظیہ ہے کہ پہلی مثال میں اعراب اور دوسری مثال میں فعل کا مؤنث ہونا۔

اور " اَکَلَ الْکُمَّثْرٰی یَحْیٰی " میں فاعل کی فاعلیت اور مفعول کی مفعولیت پر دلالت کرنے والا قرینہ معنویہ ہے کہ یحی میں فاعل کی صلاحیت ہے اور کمثری (ناشپاتی) میں فاعل کی عدم صلاحیت ہے۔

﴿ فعل کو حذف کرنا جائز ھے ﴾

آگے مصنفؒ حذفِ فعل کے مواقع کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں " وَ یَجُوْزُ حَذْفُ الْفِعْلِ حَیْثُ کَانَتْ قَرِیْنَۃٌ " یعنی فعل کا حذف کرنا جائز ہے جبکہ قرینہ پایا جاوے، جیسے " زَیْدٌ فِیْ جَوَابِ مَنْ قَالَ مَنْ ضَرَبَ " یعنی زیدٌ (فقط فاعل کو ذکر کرنا) اس آدمی کے جواب جو کہے مَنْ ضَرَبَ ؟

مطلب کہ کسنے مارا ؟ تو جواب میں کہو زید نے تو یہاں پر ضَرَبَ (مارا) فعل کو حذف کر دیا اور زیدٌ فاعل کو ذکر کیا اسلئے کہ سائل متردد ہے اس بات میں جس سے ضرب صادر ہے پس ضرب تو اسکے نزدیک متعین ہے سائل صرف فاعل کی تعیین چاہتا ہے تو فعل کا ذکر ضروری نہیں ہوا بلکہ فقط فاعل کا ذکر مقصود ہے۔

تو فعل پر دلالت کرنے والے قرینہ کی طرف نظر کرتے ہوئے فعل کو حذف کرنا جائز ہے اور اگر اس بات پر نظر کریں کہ اگر چہ قرینہ موجود ہے لیکن وہ قرینہ مذکور فعل کے برابر نہیں تو فعل کو ذکر کرنا بھی جائز ہے۔

حذف فعل کے لئے یہ ضروری ہے، کہ کوئی قرینہ ایسا ہو جو محذوف پر دلالت کرے تاکہ صحیح معنی سمجھ میں آجائیں اسلئے کہ اگر محذوف پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ نہ ہو، تو معنی میں خلل واقع ہوگا۔

اب چاہے محذوف پر دلالت کرنے والا قرینہ کلام میں اس طرح واقع ہو کہ وہ سوالِ محقق کا جواب ہو، جیسے آیت کریمہ " وَ لَئِنْ سَئَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْاَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ " میں اللهُ فاعل ہے فعل محذوف (خَلَقَ) کا، اور اس آیت کریمہ میں سوالِ محقق اس طرح ہے کہ اللہ تعالی فرماتے ہیں اے محمد ﷺ اگر آپ ان کافروں سے سوال کریں کہ آسمان اور زمین کو کس نے پیدا کیا ؟ تو وہ جواب دیں گے کہ اللہ تعالی نے پیدا کیا۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

تواس آیت کریمہ میں سوال کرتے ہوئے خَلَقَ فعل کاذکر ہو چکا ہے،تو اسکو جواب میں دوبارہ ذکر کرنے کی کئی ضرورت نہیں اسی لئے جواب میں سے فعل کو جوازاً حذف کر دیا۔

یا محذوف پر دلالت کرنے والا قرینہ اس طرح واقع ہو کہ وہ سوال مقدر کا جواب ہو، جیسے ضرار بن نَہشل نے اپنے بھائی یزید کی موت پر مرثیہ کے طور پر کہا تھا شعر :

لِيُبْكَ يَزِيْدُ ضَارِعٌ لِخُصُوْمَةٍ ÷ مُخْتَبِطٌ مِمَّا تُطِيْحُ الطَّوَائِحُ

ترجمہ:- چاہئے کہ رویا جاوے یزید یعنی یزید پر وہ آدمی روئے جو جھگڑے کے وقت کمزور اور دب جانے والا ہو اور روئے وہ آدمی جو یزید سے بلا واسطہ (برآری کے لئے) آکر مانگتا تھا کہ آفتوں اور مصیبتوں نے اسکے مال کو ہلاک کر دیا ہو اسلئے کہ یزید ایسے لوگوں کی مدد کرتا تھا اور ان پر بخشش کرتا تھا اور کمزوروں کا مددگار تھا۔

اس شعر کی تقدیر عبارت اس طرح ہے " لِيُبْكَ يَزِيْدُ مَنْ يَبْكِيْهِ ؟ يَبْكِيْهِ ضَارِعٌ لِخُصُوْمَةٍ الخ " يُبْكَ فعل مجہول اور يَزِيْدُ نائب فاعل ہے فعل مجہول اپنے نائب فاعل سے ملکر یہاں جملہ تام ہو گیا۔

اب جبکہ شاعر نے کہا کہ یزید رویا جاوے،تو فطری طور پر ایک سوال ہوتا ہے کہ " مَنْ يَبْكِيْهِ " یعنی کون روئے؟ یہ جملہ سوالیہ بھی یہاں تام ہو گیا۔

تواب شاعر اس سوال کا جواب دیتا ہے " يَبْكِيْهِ ضَارِعٌ لِخُصُوْمَةٍ الخ " یعنی وہ آدمی روئے جو جھگڑے کے وقت عاجز ہو تو یہاں پر يَبْكِي فعل محذوف ہے اور ضَارِعٌ اس فعل محذوف کا فاعل ہے۔

ضَارِعٌ شبہ فعل لِخُصُوْمَةٍ میں لام حرف جارہ خُصُوْمَةٍ مجرور، جار اپنے مجرور سے ملکر متعلق ہوا ضَارِعٌ شبہ فعل کا ضَارِعٌ شبہ فعل اپنے متعلق سے ملکر معطوف علیہ ہوا واؤ حرف عطف مُخْتَبِطٌ شبہ فعل مِنْ حرف جارہ مَا مصدر یہ تُطِيْحُ فعل الطَّوَائِحُ فاعل، فعل اپنے فاعل سے ملکر بتاً ویل مصدر ہو کر مجرور ہوا، مِنْ حرف جارہ کا مِنْ حرف جارہ اپنے مجرور سے ملکر متعلق ہوا مُخْتَبِطٌ شبہ فعل کے شبہ فعل اپنے متعلق سے ملکر معطوف ہوا ضَارِعٌ معطوف علیہ پر معطوف علیہ اپنے معطوف سے ملکر يَبْكِي فعل محذوف کا فاعل ہوا، فعل اپنے فاعل سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ ہوا۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆

﴿ فعل کو حذف کرنا واجب ھے ﴾

بعض مرتبہ فعل کو حذف کرنا واجب ہوتا ہے جبکہ کوئی قرینہ موجود ہو اور وہ قرینہ فعل کے قائم مقام ہو، جیسے آیت کریمہ "وَ اِنْ اَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ" کہ اصل میں "وَ اِنْ اسْتَجَارَكَ اَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ" ہے۔

تو پہلے اِسْتَجَارَكَ کو وجوبا حذف کردیا ہے اسلئے کہ دوسرا اِسْتَجَارَكَ پہلے کی تفسیر کرتا ہے جو پہلے کے قائم مقام ہے۔

نیز قرینہ بھی موجود ہے اور وہ قرینہ اِنْ حرف شرط اَحَدٌ[1] اسم پر داخل ہوا ہے حالانکہ حرف شرط فعل پر داخل ہوتا ہے، اسم پر داخل نہیں ہوتا معلوم ہوا کہ اَحَدٌ فاعل ہے جسکے فعل کو وجوبا حذف کردیا ہے۔

فعل کو وجوباً حذف کے لئے ایک قاعدہ یاد رکھیں کہ ہر وہ اسم مرفوع جو اِنْ شرطیہ یا اِذا شرطیہ کے بعد واقع ہو تو وہ اسم مرفوع فعل محذوف وجوبا کا فاعل ہوگا جیسے اِنْ کی مثال اوپر گزر چکی۔

اور اذا کی مثال اللہ تعالی کا فرمان "اِذا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ" تقدیر عبارت اس طرح ہے، اذا انْشَقَّتْ

☆(۱) تو آیتِ کریمہ میں اَحَدٌ مبتدا ہونے کی وجہ سے مرفوع نہیں، اس لئے کہ اگر اَحَدٌ کو مبتداء مانتے ہیں تو اِنْ حرفِ شرط کا اسم پر داخل ہونا لازم آتا ہے اور اس قسم کے مواقع میں فعل کو حذف کرنا اس لئے واجب ہے کہ کلام میں مفسِّر اور مفسَّر دونوں کا جمع ہونا لازم آتا ہے اور یہ جائز نہیں کہ ایک ہی کلام میں مفسِّر اور مفسَّر دونوں جمع ہو جائیں، لیکن یاد رہے کہ مفسِّر اور مفسَّر دونوں متحد المعنی ہوں، تو اجتماع جائز نہیں، اگر دونوں مختلف المعنی ہوں تو اجتماع جائز ہے، جیسے جَائَنِيْ رَجُلٌ أَيْ زَيْدٌ میں مفسِّر اور مفسَّر دونوں متحد المعنی نہیں، بلکہ مختلف المعنی ہیں، مفسَّر (رَجُلٌ) مبہم ہے اور مفسِّر (زَيْدٌ) معین ہے، سوال یہ ہوتا ہے کہ مفسِّر اور مفسَّر دونوں کا اجتماع (جس میں دونوں متحد المعنی ہوں) تو قرآن کریم میں بھی موجود ہے کہ رَأَيْتُ اَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِيْ سَاجِدِيْنَ میں پہلا رَأَيْتُ مفسَّر ہے اور دوسرا رَأَيْتُهُمْ مفسِّر ہے اور دونوں متحد المعنی ہونے کے باوجود کلام میں مذکور ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ آیت کریمہ میں مفسِّر اور مفسَّر دونوں کا اجتماع نہیں، بلکہ باری تعالیٰ کا فرمان رَأَيْتُهُمْ لِيْ سَاجِدِيْنَ سوال مقدر کا جواب ہے، اس لئے کہ جب حضرت یوسف علیہ السلام نے فرمایا اِنِّيْ رَأَيْتُ اَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ یعنی میں نے گیارہ ستارے، سورج اور چاند کو دیکھا تو سائل نے سوال کیا كَيْفَ رَأَيْتَهُمْ یعنی آپ نے کس حالت میں دیکھا؟ تو جواب دیا رَأَيْتُهُمْ لِيْ سَاجِدِيْنَ یعنی میں نے ان کو سجدہ کرتے ہوئے دیکھا، تو یہاں پر مفسِّر اور مفسَّر کا اجتماع نہیں، بلکہ ان دونوں کا ذکر مستقل دو کلاموں میں ہے، نہ کہ ایک کلام میں۔ ۱۲

وَ كَذَا يَجُوْزُ حَذْفُ الفِعْلِ وَ الفَاعِلِ مَعًا كَنَعَمْ فِيْ جَوَابِ مَنْ قَالَ أَ قَامَ زَيْدٌ ؟ وَ قَدْ يُحْذَفُ الفَاعِلُ وَ يُقَامُ المَفْعُوْلُ مَقَامَه اِذَا كَانَ الْفِعْلُ مَجْهُوْلاً

السَّمَاءُ انْشَقَّتْ یہاں پر بھی چونکہ دوسرا فعل، پہلے فعل کی تفسیر کرتا ہے، اس وجہ سے پہلے فعل کو حذف کردیا ہے ایسی مثالیں قرآن مجید میں بہت ہیں۔

اسی طرح لَو حرف شرط کے بعد تاً ویلی اسم ہو، تو وہ بھی تاً ویلا فاعل ہوگا فعل محذوف وجوبا کا، اور وہ جملہ ماً ول بالاسم فاعل ہونے کی وجہ سے حالت رفعی میں ہوگا، جیسے آیت کریمہ لَو اَنَّ اللّٰہ هَدَانِی میں " اَنَّ اللّٰہ هَدَانِی " بتاً ویل اسم ہو کر فعل محذوف وجوبا کا فاعل ہے تقدیر عبارت اس طرح ہے لَو ثَبتَ هدَايَةُ اللّٰهِ لِيْ لَكُنتُ مِنَ الْمُتَّقِينَ.

﴿ فعل اور فاعل دونوں کو حذف کرنا ﴾

آگے مصنفؒ فعل اور فاعل دونوں کو ایک ساتھ حذف کرنیکے متعلق بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "وَ كَذَا يَجُوْزُ حَذْفُ الفِعْلِ وَالفَاعِلِ مَعًا "یعنی (جس طرح فعل کو حذف کرنا جائز ہے) اسی طرح فعل اور فاعل دونوں کو ایک ساتھ حذف کرنا بھی جائز ہے، "كَنَعَمْ فِيْ جَوَابِ مَنْ قَالَ اَقَامَ زَيْدٌ؟ " یعنی جیسے نعم اس آدمی کے جواب میں جو کہے " اَقَامَ زَيْدٌ "تو جواب میں فعل اور فاعل دونوں کو حذف کردیا، اور جواب میں صرف نعمْ (ہاں) کو ذکر کیا۔

یادرہے، کہ یہ حذف کرنا جائز ہے واجب نہیں، اسلئے کہ کلمۂ نعم ایسا حرف ہے، جو فعل کے قائم مقام نہیں ہوسکتا، تو فعل اور فاعل کے حذف کیلئے صرف قرینہ رہ گیا (اور وہ قرینہ سائل کا سوال ہے) اور تنہا قرینہ کی وجہ سے کوئی چیز واجب نہیں ہوتی۔

﴿ صرف فاعل کو حذف کرنا ﴾

تنہا فاعل کو حذف کرنے کے متعلق نحویوں کا اختلاف پہلے معلوم ہو چکا ہے، البتہ جمہور نحویوں کے نزدیک تنہا فاعل کا حذف کرنا اسوقت جائز ہے، جبکہ فاعل کو حذف کر کے مفعول کو اسکے قائم مقام کردیا جاوے، اور فعل کو معروف کے بجائے مجہول لایا جاوے۔

اسی کو بیان کرتے ہوئے، مصنفؒ فرماتے ہیں "وَ قَدْ يُحْذَفُ الفَاعِلُ وَيُقَامُ المَفْعُوْلُ مَقَامَه اِذَا كَانَ الْفِعْلُ مَجْهُوْلًا "یعنی کبھی فاعل کو حذف کردیا جاتا ہے، اور مفعول کو فاعل کے قائم مقام کردیا جاتا

نَحْوُ ضُرِبَ زَيْدٌ ، وَهُوَ الْقِسْمُ الثَّانِيُ مِنَ الْمَرْفُوْعَاتِ ، فَصْلٌ اِذَا تَنَازَعَ الْفِعْلَانِ

ہے، جبکہ فعل مجہول ہو، جیسے " ضُـــرِبَ زَيْــدٌ" یعنی زید مارا گیا تو زید پر مار واقع ہوئی یہ تو مفعول ہے، لیکن مارنے والا کون ہے؟ فاعل معلوم نہیں جسکو حذف کر دیا ہے، اور مفعول کو اسکے قائم مقام قرار دیکر فاعل کا اعراب مفعول کو دیدیا۔

اب اسم مفعول کو مفعول مالم یسم فاعلہ اور نائب فاعل کہتے ہیں، جو مرفوعات کی دوسری قسم ہے " وَ هُوَ الْقِسْمُ الثَّانِيُ مِنَ الْمَرْفُوْعَاتِ" یعنی نائب فاعل مرفوعات کی دوسری قسم ہے جسکو مرفوعات کی دوسری قسم میں انشاء اللہ تعالی بیان کریں گے۔

﴿ تنازع فعلان ﴾

یہاں سے مصنفؒ تنازع فعلان کی مشہور بحث [۱] کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "فَـصْـلٌ اِذَا تَنَازَعَ الْفِعْلَانِ" یعنی جب دو فعل تنازع (باہم جھگڑا) کریں۔

یاد رہے، کہ تنازع کو فعلان کی طرف منسوب کرنا، متکلم کے اعتبار سے نسبت مجازی ہے، جیسا کہ دخول کی نسبت کرنا عوامل کی طرف حالانکہ یہ بات متعین ہے، کہ عوامل بذات خود داخل نہیں ہوتے، بلکہ متکلم انکو داخل کرتا ہے، تو اسی طرح تنازع کی نسبت فعل کی طرف نسبت مجازی ہے۔

نیز یہ بھی یاد رہے، کہ مصنفؒ نے تنازع کے اقل مراتب پر اکتفاء کیا ہے، اور وہ دو ہیں، یعنی کم از کم دو افعال میں تنازع ہوگا زائد کی کوئی حد نہیں، اسلئے کہ دو سے زائد افعال میں بھی تنازع ہوتا ہے، جیسے "اَلـلّٰهُـمَّ صَـلِّ عَـلٰى مُـحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ وَسَلَّمْتَ وَبَارَكْتَ وَ رَحَّمْتَ وَتَرَحَّمْتَ عَلٰى اِبْرَاهِيْمَ" میں پانچ افعال ابراھیم میں تنازع کرتے ہیں۔

پھر یاد رہے، کہ فـعـلان سے مراد عاملان [۲] ہے، یعنی جب دو فعل تنازع کریں مطلب یہ ہے، کہ

☆(۱) فاعل کی بحث میں اس کو اس لئے بیان کیا کہ تنازع بھی فاعل کے احوال میں سے ہے، اس لئے کہ فاعل کی دو صورتیں ہیں یا تو فاعل تنازع کے طریق سے ہوگا یا تنازع کے طریق سے نہ ہوگا، تو جب مصنفؒ فاعل کے ان احوال سے فارغ ہوگئے جن میں تنازع نہیں ہوتا تو اب فاعل کے ان احوال کو شروع کر رہے ہیں جس میں تنازع ہوتا ہے۔۱۲

☆(۲) تنازع دو اسموں میں بھی ہوتا ہے جیسے زَيْدٌ مُعْطٍ وَ مُكْرِمٌ عَمْرًوا میں دو اسم یعنی مُعْطٍ اور مُكْرِمٌ دونوں عَمْرًوا کو اپنا مفعول بنانا چاہتے ہیں اور زَيْدٌ كَرِيْمٌ وَ شَرِيْفٌ اَبُوْهُ میں دو اسم یعنی كَرِيْمٌ اور شَرِيْفٌ دونوں اَبُوْهُ کو اپنا فاعل بنانا چاہتے ہیں۔۱۲

فِيْ اِسْمٍ ظَاهِرٍ بَعْدَهُمَا

جب دو عامل تنازع کریں اور فعلان کا ذکر اسلئے کیا کہ فعل تمام عوامل میں اصل ہے۔

﴿ فعل متعدی بہ سہ مفعول میں تنازع ﴾

یاد رہے، کہ جمہور نحویوں کے نزدیک دو فعل متعدی بہ سہ مفعول میں بھی تنازع ممکن ہے، جیسے أَعْلَمْتُ وَ أَعْلَمَنِيْ زَيْدٌ عَمْرًوا قَائِماً میں اولاً زیدٌ میں تنازع کرتے ہیں، اَعْلَمْتُ چاہتا ہے، کہ میرا مفعول اول بنے، اور اَعْلَمَنِي چاہتا ہے، کہ میرا فاعل بنے، پھر عمروًا میں دونوں تنازع کرتے ہیں، اعلمتُ چاہتا ہے، کہ عمرواً میرا مفعول ثانی بنے، اور اَعلَمَنِي چاہتا ہے، کہ عمرواً میرا مفعول ثانی بنے، پھر قائماً میں تنازع کرتے ہیں، اعلمتُ چاہتا ہے، کہ قائماً میرا مفعول ثالث بنے، اور اَعلَمنی چاہتا ہے، کہ میرا مفعول ثالث بنے۔

علامہ جَرمیؒ کا مذہب یہ ہے، کہ دو فعل متعدی بہ سہ مفعول میں تنازع نہیں ہوسکتا، اسلئے کہ اس قسم کی مثالیں اہل عرب سے نہیں سنی گئی، انکو جمہور نحویوں کی طرف سے یہ جواب دیں گے، کہ عدمِ وجود، عدمِ امکان کو مستلزم نہیں ہے۔

﴿ فعل تعجب میں تنازع ﴾

جمہور نحویوں کے نزدیک دو فعل تعجب میں بھی تنازع ہوتا ہے، جیسے "مَا اَحسَنَ وَمَا اَكْرَمَ زَيْدًا" میں مَا اَحْسَنَ چاہتا ہے، کہ زیداً میرا مفعول بنے، اور مَا اَكْرَمَ چاہتا ہے، کہ زیداً میرا مفعول بنے۔

اس صورت میں بصریوں کے مذہب کے موافق زیداً کو فعل ثانی کا مفعول بنائیں گے، اور فعل اول کے مفعول کو حذف کردیں گے، اور کوفیوں کے مذہب کے موافق زیداً کو فعلِ اول کا مفعول بنائیں گے، اور فعل ثانی میں مفعول کی ضمیر لائیں گے اور کہیں گے مَا اَحْسَنَ وَمَا اَكْرَمَهٗ زَيْدًا.

بعض نحویوں کا مذہب یہ ہے، کہ فعل تعجب میں تنازع نہیں ہوتا اسلئے کہ فعل تعجب میں تصرف کم ہوتا ہے، امام سیبویہ کا بھی ایک قول یہی ہے، اسلئے کہ پہلے فعل کو عمل دینے کی صورت میں عامل ضعیف اور معمول کے درمیان فصل لازم آتا ہے، اور یہ جائز نہیں۔

﴿ تنازع بعد والے اسم ظاہر میں ہوگا ﴾

آگے مصنفؒ فرماتے ہیں "فِيْ اِسْمٍ ظَاهِرٍ بَعْدَهُمَا" یعنی (جبکہ دونوں فعل تنازع کریں) اس

اَیْ اَرَادَ کُلُّ وَاحِدٍ مِّنَ الفِعْلَیْنِ اَنْ یَعْمَلَ فِیْ ذَالِکَ الْاِسْمِ ، فَھٰذَا اِنَّمَا یَکُوْنُ عَلٰی اَرْبَعَةِ اَقْسَامٍ اَلْاَوَّلُ اَنْ یَتَنَازَعَا فِی الفَاعِلِیَّةِ فَقَط ، نحوُ ضَرَبَنِیْ وَ اَکْرَمَنِیْ زَیْدٌ

اسم ظاہر [1] میں جو دونوں فعلوں کے بعد ہو، اسلئے کہ اگر اسم ظاہر دونوں فعلوں سے پہلے ہے، جیسے " زَیْــدًا ضَــرَبْـتُ وَاَکْــرَمْـتُ " یا دونوں فعلوں کے درمیان ہو، جیسے "ضَــرَبْـتُ زَیْـدًا وَ اَکْـرَمْـتُ" تو ان دونوں صورتوں میں زیداً فعل اول ہی کا معمول بنے گا دوسرے فعل کا معمول نہیں بن سکتا۔

آگے مصنفؒ تنازع فعلان کا مطلب بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "اَیْ اَرَادَ کُـلُّ وَاحِـدٍ مِّنَ الـفِـعْـلَـیْـنِ اَنْ یَـعْـمَلَ فِیْ ذَالِکَ الْاِسْمِ" یعنی دونوں فعلوں میں سے ہر ایک چاہتا ہو کہ اس اسم میں عمل کرے۔

﴿تنازع کی قسمیں﴾

آگے مصنفؒ تنازع کی قسمیں بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں " فَھٰـذَا اِنَّـمَـا یَکُوْنُ عَلٰی اَرْبَعَةِ اَقْسَامٍ "یعنی یہ (تنازع) ہوتا ہے چار قسموں پر یعنی تنازع کی چار قسمیں ہیں۔

پہلی قسم کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں " اَلْاَوَّلُ اَنْ یَتَنَازَعَا فِی الفَاعِلِیَّةِ فَقَط [2] "، یعنی پہلی قسم یہ ہے، کہ دونوں فعل اسم ظاہر کو فاعل بنانا چاہتے ہوں، جیسے "ضَــرَبَـنِیْ وَاَکْرَمَنِیْ زَیْدٌ" میں ضَــرَبَنِیْ چاہتا ہے، کہ زیدٌ میرا فاعل بنے، اور اَکْرَمَنِیْ چاہتا ہے، کہ زیدٌ میرا فاعل بنے۔

☆(۱) ضمیر میں تنازع نہیں ہوگا، اسلئے کہ اگر ضمیر متصل ہے تو جس فعل سے متصل ہوگی اسکا معمول بنیگی اگر فعل اول سے متصل ہے تو فعل اول کا اور اگر فعل ثانی سے متصل ہے تو فعل ثانی کا معمول بنیگی الغرض ضمیر متصل میں تنازع ممکن نہیں، اور اگر ضمیر منفصل دونوں فعلوں کے بعد واقع ہے جیسے "مَـاضَـرَبَ وَاَکْـرَمَ اِلَّا اَنَا" تو اسمیں بظاہر تنازع تو ہے لیکن نحویوں کے نزدیک اسکے قطع کرنے کے جو معتبر طرق ہیں وہ ممکن نہیں اور طریق قطع بصریوں کے نزدیک پہلے فعل میں ضمیر لانا، اور کوفیوں کے نزدیک دوسرے فعل میں فاعل کی ضمیر لانا ہے اور اِلَّا کے ساتھ فاعل کی ضمیر لانا ممکن نہیں اسلئے کہ اِلَّا حرف ہے جسکے ساتھ فاعل کی ضمیر کا متصل ہونا ممتنع ہے ۱۲

☆(۲) فقط کے متعلق علماء کی مختلف رائیں ہیں علامہ تفتازانی نے مطول میں لکھا ہے، کہ قَطْ اسماء افعال میں سے بمعنی اِنْتَهِ ہے، اسکے شروع میں فاء تزئین اور تحسین کے لئے ہے جسکو فاء فصیحہ کہتے ہیں، کیونکہ یہ فاء شرط محذوف پر دلالت کرتی ہے، اور اس فاء کے مابعد اسکی جزاء واقع ہے تقدیر عبارت اس طرح ہے "اِذَا کَـانَ الْاَمْـرُ کَـذَالِکَ اَوْ اِنْ کَانَ الاَمْرُ کَذَالِکَ فَانْتَهِ" ، علامہ دمامینی فرماتے ہیں کہ یہ فاء عاطفہ ہے اور اسکا معطوف علیہ مقدر ہے تقدیر عبارت اس طرح ہے "اِذَا اَخَذْتَ دِرْھَمًا فَقَطْ اَیْ فَاکْتَفَیْتَ بِهٖ" ۱۲۔

اَلثَّانِیْ اَنْ یَتَنَازَعَا فِی الْمَفْعُوْلِیَّۃِ فَقَطْ نحوُ ضَرَبْتُ وَ اَکْرَمْتُ زَیْدًا ، اَلثَّالِثُ اَنْ یَتَنَازَعَا فِی الْفَاعِلِیَّۃِ و الْمَفْعُوْلِیَّۃِ وَ یَقْتَضِیْ الْاَوَّلُ الْفَاعِلَ وَالثَّانِیْ الْمَفْعُوْلَ نحوُ ضَرَبَنِیْ و اَکْرَمْتُ زَیْدًا، اَلرَّابِعُ عَکْسُہٗ نحوُ ضَرَبْتُ وَ اَکْرَمَنِیْ زَیْدٌ ، وَ اعْلَمْ اَنَّ فِیْ جَمِیْعِ ھٰذِہِ الْاَقْسَامِ یَجُوْزُ اِعْمَالُ الفِعْلِ الْاَوَّلِ و اِعمالُ الفعلِ الثانِیْ

دوسری قسم کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں " اَلثَّانِیْ اَنْ یَتَنَازَعَا فِی الْمَفْعُوْلِیَّۃِ فَقَطْ" یعنی دوسری قسم یہ ہے، کہ دونوں فعل اسمِ ظاہر کو مفعول بنانا چاہتے ہوں، جیسے "ضَرَبْتُ وَاَکْرَمْتُ زَیْدًا" میں ضَرَبْتُ چاہتا ہے، کہ زیدًا میرا مفعول بنے، اور اَکْرَمْتُ چاہتا ہے، کہ زیدًا میرا مفعول بنے۔

تیسری قسم کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں " اَلثَّالِثُ اَنْ یَتَنَازَعَا فِی الْفَاعِلِیَّۃِ و الْمَفْعُوْلِیَّۃِ وَ یَقْتَضِیْ الْاَوَّلُ الْفَاعِلَ وَالثَّانِیْ الْمَفْعُوْلَ" یعنی تیسری قسم یہ ہے، کہ دونوں فعل تنازع کرتے ہوں فاعلیت اور مفعولیت میں اور پہلا فعل فاعل کا تقاضہ کرے اور دوسرا فعل مفعول کا تقاضہ کرے، مطلب یہ ہے، کہ پہلا فعل اسم ظاہر کو فاعل بنانا چاہتا ہو اور دوسرا فعل اسم ظاہر کو مفعول بنانا چاہتا ہو، جیسے "ضَرَبَنِیْ واَکْرَمْتُ زَیْدًا" میں ضَرَبَنِی چاہتا ہے، کہ زیدٌ میرا فاعل ہوکر مرفوع ہو، اور اَکْرَمْتُ چاہتا ہے، کہ زیداً میرا مفعول ہوکر منصوب ہو۔

چوتھی قسم کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں " اَلرَّابِعُ عَکْسُہٗ" یعنی چوتھی، تیسری قسم کے برعکس ہے، یعنی پہلا فعل اسم ظاہر کو مفعول بنانا چاہتا ہو، اور دوسرا فعل اسم ظاہر کو فاعل بنانا چاہتا ہو، جیسے "ضَرَبْتُ وَ اَکْرَمَنِیْ زَیْدٌ" میں ضربتُ چاہتا ہے، کہ زیدًا میرا مفعول ہوکر منصوب ہو، اور اکرمنی چاہتا ہے، کہ زیدٌ میرا فاعل ہوکر مرفوع ہو۔

﴿ تنازع کی صورت میں کس فعل کو عمل دیں گے ؟ ﴾

اب تنازع کی صورت میں عمل کس کو دیا جاوے؟ اسکے متعلق مصنفؒ بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "وَ اعْلَمْ اَنَّ فِیْ جَمِیْعِ ھٰذِہِ الْاَقْسَامِ یَجُوْزُ اِعْمَالُ الفِعْلِ الْاَوَّلِ و اِعمالُ الفعلِ الثانِی" یعنی اور تو جان، کہ ان تمام قسموں میں جائز ہے، پہلے فعل کو عمل دینا اور دوسرے فعل کو عمل دینا۔

مطلب یہ ہے، کہ جمہور بصریین اور جمہور کوفیین کے نزدیک ان چاروں قسموں میں پہلے فعل کو عمل دینا

خلافاً لِلفرَّاءِ فِی الصُّورةِ الاُولٰی و الثَّالِثةِ اَنْ یُعْمَلَ الثَّانِی ، وَ دَلِیلُهُ لُزُومُ اَحدِ الْاَمْرَینِ ، اِمَّا حذفُ الْفاعِلِ اَوِ الْاِضمارُ قبلَ الذِّکرِ وَ کِلاهُما مَحْظُورَان

بھی جائز ہے، اور دوسرے فعل کو بھی عمل دینا جائز ہے، کہ نفس جواز میں جمہور نحویوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے، ہاں اولی اور عدم اولی کے اعتبار سے اختلاف ہے، جسکو آگے بیان کریں گے۔

﴿ امام فراء کا اختلاف ﴾

ہاں امام فراء کا دوصورتوں میں اختلاف جواز اور عدم جواز کا ہے، جسکو بیان کرتے ہوئے، مصنفؒ فرماتے ہیں " خلافاً لِلفرَّاءِ فی الصُّورةِ الاُولٰی و الثَّالِثةِ اَنْ یُعْمَلَ الثَّانِی "یعنی پہلی اور تیسری صورت میں دوسرے فعل کو عمل دینے کے متعلق امام فراء کا اختلاف ہے، مطلب یہ ہے، کہ امام فراء کے نزدیک پہلی اور تیسری صورت میں دوسرے فعل کو عمل کا حق دینا جائز نہیں۔

اب امام فراء پہلی اور تیسری صورت میں دوسرے فعل کو عمل دینے کو ناجائز کیوں کہتے ہیں؟ تو مصنفؒ اسکی دلیل بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں " وَ دَلِیلُهُ لُزُومُ اَحدِ الْاَمْرَینِ اِمَّا حذفُ الْفاعِلِ اَوِ الْاِضمارِ قبلَ الذِّکرِ وَ کِلاهُما مَحْظُورَانِ "یعنی پہلی اور تیسری صورت میں اگر دوسرے فعل کو عمل کا حق دیں گے، تو دو باتوں (خرابیوں) میں سے ایک بات (خرابی) لازم آئیگی۔

یا تو پہلے فعل کے فاعل کو حذف کریں گے (جیسا کہ امام کسائی کا مذہب ہے) اور یہ جائز[1] نہیں، اسلئے کہ فاعل کلام میں عمدہ ہوتا ہے اور عمدہ کا حذف کرنا جائز نہیں، نیز اہل عرب بھی فاعل کو کبھی حذف نہیں کرتے۔

یا تو پہلے فعل میں فاعل کی ضمیر لائیں گے (جیسا کہ بصریوں کا مذہب ہے) اور یہ بھی جائز نہیں، اسلئے کہ اضمار[2] قبل الذکر لازم آتا ہے۔

☆(۱) خیر یہ تو جمہور بصریوں کے نزدیک بھی مسلم ہے، کہ فاعل کو حذف کرنا جائز نہیں، اسلئے کہ فاعل کلام میں عمدہ ہوتا ہے اور عمدہ کا حذف کرنا جائز نہیں ۱۲

☆(۲) امام فراء نے جو یہ دوسرا مانع بیان کیا ہے، کہ پہلی اور تیسری صورت میں دوسرے فعل کو عمل کا حق دیکر، اگر پہلے فعل میں فاعل کی ضمیر لائیں، تو اضمار قبل الذکر لازم آتا ہے، یہ جمہور بصریوں کو تسلیم نہیں، بلکہ جمہور بصریوں کے نزدیک ان دونوں صورتوں میں دوسرے فعل کو عمل دینا مختار ہے، اور دوسرے فعل کو عمل کا حق دیکر پہلے فعل میں فاعل کی ضمیر لائیں گے اور امام فراء کو جمہور کی طرف سے کہیں گے کہ اضمار قبل الذکر عمدہ میں مطلقاً جائز ہے، جیسے "قُلْ هُوَ اللهُ اَحَدٌ" اور غیر عمدہ میں بھی ضرورۃً جائز ہے، جیسے کلمۂ رُبَّ میں "رُبَّهٗ رَجُلًا" اور "نِعْمَ رَجُلًا زَیْدٌ" میں نِعْمَ میں هُوَ ضمیر ہے، اسی طرح اسم ظاہر کو ضمیر سے بدل لانے کی صورت میں اضمار قبل الذکر ہوتا ہے جیسے اَکَلُوْنِیْ الْبَرَاغِیْثُ. ۱۲ ۔

وَ هٰذا فِی الجوازِ ، وَ اَمَّا الِاخْتِیارُ فَفِیهِ خِلافُ الْبَصْرِیِّینَ ، فَاِنَّهُم یَختارُونَ اِعمالَ الْفعلِ الثَّانِی اِعتبارًا لِلقُربِ وَ الْجَوارِ

آگے مصنفؒ فرماتے ہیں "وَ هٰذا فِی الجوازِ" یعنی یہ اختلاف جواز اور عدم جواز میں ہے، کہ جمہور نحویوں کے نزدیک دونوں فعلوں کو عمل دینا جائز اور امام فراء کے نزدیک پہلے فعل کو عمل دینا واجب ہے، دوسرے فعل کو عمل دینا جائز نہیں۔

﴿ بصریوں کا مذہب ﴾

آگے مصنفؒ بصریوں کے مذہب کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں " و اَمَّا الِاخْتِیارُ فَفِیهِ خِلافُ الْبَصرِیِّینَ فَاِنَّهُم یَختارُونَ اِعمالَ الْفعلِ الثَّانِی" یعنی بہر حال مختار اور غیر مختار میں بصریوں کا اختلاف ہے، کہ بصریوں کے نزدیک دوسرے فعل کو عمل کا حق دینا مختار اور اولی ہے۔

اسلئے کہ عامل اور معمول میں اصل یہ ہے، کہ معمول اپنے عامل سے متصل ہو، اور دوسرے فعل کو عمل کا حق دینے کی صورت میں عامل اور معمول کے درمیان اتصال باقی رہتا ہے، اسی کو بیان کرتے ہوئے، مصنفؒ فرماتے ہیں " اِعتبارًا لِلقُربِ وَ الْجَوارِ" یعنی (بصریوں نے فعل ثانی کو عمل دینا مختار قرار دیا ہے) قرب اور جوار کا اعتبار کرتے ہوئے، کہ دوسرا فعل اسم ظاہر کے قریب ہے تو عمل کرنے کا بھی وہی حقدار ہے۔

﴿ بصریوں کے مذہب کی اصحیت کی دلیل ﴾

بصریوں کا مذہب قرآن کریم کے مطابق ہے، کہ "هَآءُ مُ اقْرَءُ وْا کِتَابِیَه [1] " میں دوسرے فعل کو عمل دیا ہے، اور پہلے فعل کے مفعول کو حذف کر دیا ہے، اگر کوفیوں کے مذہب کے مطابق پہلے فعل کو عمل دیتے، تو آیت کریمہ اس طرح ہوتی " هآءُ مُ اقْرَءُ وْهُ کِتَابِیَهْ " دوسرے فعل میں مفعول کی ضمیر ظاہر کرتے۔

اسی طرح آیت کریمہ " آتُونِیْ اُفْرِغْ عَلَیْهِ قِطْرًا " میں بھی دوسرے فعل کو عمل دیا ہے، اگر کوفیوں کے مذہب کے موافق پہلے فعل کو عمل دیتے، تو آیت کریمہ اس طرح ہوتی آتُوْنِیْ اُفْرِغْهُ عَلَیْهِ قِطْرًا [2]۔

نیز اہل عرب بھی تنازع کی صورت میں بکثرت دوسرے فعل ہی کو عمل دیتے ہیں،

☆(۱) اس مثال میں هآءُ مُ اسم فعل اور اِقْرَءُ وْا دونوں کِتَابِیَهْ کو مفعول بنانے میں تنازع کرتے ہیں ۱۲

☆(۲) اس مثال میں آتوا اور اُفْرِغْ دونوں فعل قِطْرًا کو مفعول بنانے میں تنازع کرتے ہیں ۱۲

وَ الْكُوْفِيُّوْنَ يَختَارُوْنَ اِعمَالَ الْفعلِ الاوَّلِ ، مُراعَاةً لِلتَّقْدِيمِ وَ الِاسْتِحقَاقِ

جیسے شاعر کا شعر[۱] :

اِذَا كُنتَ تُرْضِيهِ وَ يُرْضِيكَ صَاحِبٌ ÷ جِهَارًا فَكُنْ فِيْ الْغَيْبِ اَحْفَظَ لِلْعَهْدِ

ترجمہ:- جب تو اپنے ساتھی کو اور تیرا ساتھی تجھ کو ظاہراً راضی کرلے تو تو غیوبت میں سب سے زیادہ وفائے عہد کرنے والا ہو جا۔

اسی طرح شاعر کا شعر[۲] :

خَالَفَانِيْ وَ لَمْ اُخَالِفْ خَلِيْلَيَّ ÷ وَ لاَ خَيْرَ فِيْ خِلاَفِ الْخَلِيْلِ

ترجمہ:- میرے دونوں دوستوں نے میری مخالفت کی، لیکن میں نے انکی مخالفت نہیں کی، اسلئے کہ دوست کی مخالفت میں کوئی خیر اور بھلائی نہیں۔

﴿ کوفیوں کا مذہب ﴾

آگے مصنفؒ کوفیوں کے مذہب کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں " وَ الْكُوْفِيُّوْنَ يَختَارُوْنَ اِعمَالَ الْفعلِ الاوَّلِ مُراعَاةً لِلتَّقْدِيمِ وَالِاسْتِحقَاقِ" یعنی اور کوفیین اختیار کرتے ہیں پہلے فعل کو عمل دینے کے متعلق، یعنی کوفیوں کے نزدیک تنازع کی صورت میں پہلے فعل کو عمل دینا مختار اور اولی ہے، اسلئے کہ پہلا فعل مقدم ہونے کی وجہ سے عمل کرنیکا زیادہ حقدار اور مستحق ہے۔

﴿ کوفیوں کی دلیل ﴾

پہلے فعل کو عمل دینے کے متعلق کوفیوں کی سب سے بڑی دلیل تو وہ ہے، جسکو مصنفؒ نے بیان کیا، کہ پہلا فعل مقدم ہونے کی وجہ سے عمل کرنے کا زیادہ مستحق ہے، اور تقدیم کی رعایت بھی ضروری ہے، کہ مقدم کے ساتھ یہ رعایت ہو کہ اسی کو عامل بنا دیا جاوے۔

☆(۱) اس شعر میں تُرْضِيْ اور يُرْضِيْ دونوں فعل صَاحِبٌ میں تنازع کرتے ہیں، ترضی چاہتا ہے، کہ صاحباً میرا مفعول ہو کر منصوب ہو، اور يُرْضِي چاہتا ہے، کہ صاحبٌ میرا فاعل ہو کر مرفوع ہو ۱۲۔

☆(۲) اس شعر میں خَالَفَا اور اُخَالِفُ دونوں فعل خَلِيْلَيَّ میں تنازع کرتے ہیں خَالَفَا چاہتا ہے، کہ خَلِيْلاَيَ میرا فاعل ہو کر مرفوع ہو، اور اُخَالِفُ چاہتا ہے، کہ خَلِيْلَيَّ میرا مفعول ہو کر منصوب ہو، بصریوں کے مذہب کے موافق دوسرے فعل کو عمل دیا، اور پہلے فعل میں فاعل کی ضمیر لائے ۱۲۔



☆☆☆☆☆☆☆☆☆

اسکے علاوہ کوفیین اپنے مذہب کی حقانیت کیلئے امرأالقیس مشہور فصیح و بلیغ شاعر کا شعر بھی پیش کرتے ہیں " كَفَانِىْ وَ لَمْ اَطْلُبْ قَلِيْلٌ مِنَ الْمَالِ " کہ امرأالقیس کے اس شعر میں " كَفَانِىْ "اور " اَطْلُبْ " دونوں فعل " قَلِيْلٌ " میں تنازع کرتے ہیں، كَفَانِىْ چاہتا ہے، کہ قَلِيْلٌ میرا فاعل ہو کر مرفوع ہو، اور اَطْلُبُ چاہتا ہے، کہ " قَلِيْلاً " میرا مفعول ہو کر منصوب ہو۔

تو تنازع کی صورت میں فصیح شاعر نے پہلے فعل کو عمل دیکر قَلِيْلٌ کو اسکا فاعل بنایا ہے، اگر دوسرے فعل کو عمل دیتا تو قَلِيْلٌ مرفوع نہ ہوتا، بلکہ قَلِيْلًا منصوب ہوتا تو اتنے بڑے شاعر نے پہلے فعل کو عمل دیا معلوم ہوا کہ دوسرے کے مقابلہ میں پہلے فعل ہی کو عمل کا حق دینا زیادہ مختار ہے۔

بصریوں کی جانب سے کوفیوں کو یہ جواب دیں گے، کہ قرآن کے مقابلہ میں کسی شاعر کے شعر کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا، چاہے کتنا ہی فصیح کیوں نہ ہو، اسلئے کہ وہ قرآن سے بڑھکر تو فصیح نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے، کہ آپنے اپنے مذہب کی حقانیت کیلئے جو دلیل پیش کی ہے، یعنی شاعر کا جو شعر پیش کیا ہے، اس سے تو آپکے مذہب کی تائید ہوتی ہی نہیں، اسلئے کہ شاعر کا شعر تنازع فعلان کے باب سے نہیں ہے۔

اسلئے کہ اگر اس شعر کو تنازع کے باب سے قرار دیں، تو معنی میں فساد[1] لازم آتا ہے، جب تنازع

☆(۱) اس شعر کو تنازع کے باب سے ماننے کی صورت میں معنی میں جو فساد لازم آتا ہے اسکو سمجھنے کیلئے ایک تمہید سمجھئے، کہ لَوْ حرف شرط ہے، شرط اور جزاء دونوں کے انتفاء کیلئے آتا ہے اب انتفاء کی وضاحت دیکھئے اگر شرط اور جزاء دونوں مثبت ہوں تو دونوں کی نفی ثابت ہوگی جیسے "لَوْ كَانَ لِىْ مَالٌ لَحَجَجْتُ" تو اسمیں حج کرنے اور مال کے وجود دونوں کی نفی ہوگی یعنی اگر میرے پاس مال ہوتا تو میں حج کرتا، مطلب کہ میرے پاس مال نہیں اسلئے میں حج نہیں کرتا، اور اگر شرط اور جزاء دونوں منفی ہوں تو دونوں کا اثبات ثابت ہوگا جیسے "لَوْ لَمْ تَزُرْنِىْ لَمْ اُكْرِمْكَ" تو اسمیں زیارت اور اکرام دونوں کا اثبات ہوگا یعنی اگر تو میرے پاس نہ آتا تو میں تیرا اکرام نہ کرتا، مطلب یہ ہے، کہ تو میرے پاس آیا تو مینے تیرا اکرام کیا، اور اگر شرط مثبت ہو اور جزاء منفی ہو تو شرط منفی ہو جائیگی اور جزاء مثبت ہو جائیگی جیسے "لَوْ شَتَمْتَنِىْ لَمْ اُكْرِمْكَ" اگر تو مجھے گالی دیتا تو میں تیرا اکرام نہ کرتا مطلب کہ تو نے مجھے گالی نہیں دی تو میں نے تیرا اکرام کیا، اور اگر شرط منفی اور جزاء مثبت ہو تو شرط مثبت ہو جائے گی اور جزاء منفی ہو جائیگی جیسے "لَوْ لَمْ تَشْتِمْنِىْ اَكْرَمْتُكَ" یعنی اگر تو مجھے گالی نہ دیتا تو میں تیرا اکرام کرتا مطلب کہ تو نے مجھے گالی دی تو میں نے تیرا اکرام نہیں

(بقیہ حاشیہ آئندہ صفحہ پر)

فَاِنْ اَعْمَلْتَ الثَّانِی فَانْظُرْ اِنْ کَانَ الْفِعلُ الْاَوَّلُ یَقْتَضِیُ الْفَاعِلَ اَضْمَرْتَه فِی الْاَوَّلِ ، کَمَاتَقُوْلُ فِی الْمُتَوَافِقَیْنِ

کے باب سے ہے ہی نہیں تو پھر آپ اس شعر سے استدلال کیسے کرتے ہیں۔

﴿ بصریوں کے مذہب کا اجراء ﴾

مصنفؒ بصریوں کے مذہب کا اجراء کرتے ہوئے، فرماتے ہیں " **فَاِنْ اَعْمَلْتَ الثَّانِی فَانْظُرْ اِنْ کَانَ الْفِعلُ الْاَوَّلُ یَقْتَضِیُ الْفَاعِلَ اَضْمَرْتَه فِی الْاَوَّلِ**" یعنی اگر آپنے (بصریوں کے مذہب کے مطابق) دوسرے فعل کو عمل دیدیا، تو دیکھ لیجئے اگر پہلا فعل فاعل کا تقاضہ کرتا ہے، تو پہلے فعل میں فاعل کی ضمیر لائیں گے۔

"**کَمَاتَقُوْلُ فِی الْمُتَوَافِقَیْنِ**" یعنی جیسے آپ دو موافق مثالوں (یعنی دونوں فعل فاعل کا تقاضہ

(حاشیہ متعلق صفحہ گذشتہ): کیا، جب یہ بات سمجھ میں آ گئی تو اب شعر کا مطلب سمجھئے کہ باب تنازع سے ماننے کی صورت میں کیا خرابی لازم آتی ہے پورا شعر اس طرح ہے فَلَوْ اَنَّ مَا اَسْعٰی لِاَدْنٰی مَعِیْشَۃٍ ÷ کَفَانِیْ وَ لَمْ اَطْلُبْ قَلِیْلٌ مِنَ الْمَالِ ، پہلے مصرعہ میں اَنَّ مَا اَسْعٰی لِاَدْنٰی مَعِیْشَۃ ، لَوْ کی شرط ہے اور اَنَّ بمعنی ثَبَتَ ہے، اور مَا مصدر یہ ہے تقدیر عبارت اس طرح ہے، لَوْ ثَبَتَ سَعْیِی لِاَدْنٰی مَعِیْشَۃٍ، اب لَوْ کی شرط مثبت ہے تو منفی ہو جائیگی تو معنی لَمْ یَثْبُتْ کے ہوں گے، یعنی اگر ادنی معیشت کیلئے میرا کوشش کرنا ثابت ہوتا، مطلب کہ ادنی معیشت کیلئے میرا کوشش کرنا ثابت نہیں، اور کَفَانِیْ وَلَمْ اَطْلُبْ قَلِیْلٌ مِنَ الْمَالِ جزاء ہے تو کَفَانِیْ مثبت ہے تو منفی ہو جائیگا اور لَمْ اَطْلُبْ کا عطف کَفَانِیْ پر ہے اور لَمْ اَطْلُبْ منفی ہے تو مثبت ہو جائے گا، اب پورے شعر کا ترجمہ اور مطلب (باب تنازع سے ہونیکی صورت میں) یہ ہوگا کہ ادنی درجہ کی معاش کیلئے میرا سعی کرنا ثابت نہ ہوا، اسلئے تھوڑے مال نے مجھکو کفایت نہ کی، اسلئے تھوڑا مال میں نے طلب کیا اس معنی میں فساد ظاہر ہے اسلئے کہ ادنی کوشش کے بغیر تھوڑا مال بھی کہاں ملسکتا ہے؟ تو اسکو ملیگا، الغرض اس شعر کو باب تنازع سے ماننکر قَلِیْلٌ مِنَ الْمَالِ کو دونوں کا معمول بنائیں تو یہ خرابی لازم آتی ہے حالانکہ تنازع فعلان اسوقت ممکن ہے جبکہ دونوں کا معمول بنانے سے کچھ خرابی لازم نہ آتی ہو ، اسلئے اسکو باب تنازع سے نہیں مانیں گے، اور کہیں گے کہ قَلِیْلٌ مِنَ الْمَالِ کَفَانِی کا فاعل ہے اور لَمْ اَطْلُبْ کا مفعول محذوف ہے اور وہ ہے اَلْعِزَّ وَ الْمَجْدَ اور اس مفعول کے محذوف ہونے پر دوسرا شعر دلالت کرتا ہے، اور وہ آگے شعر ہے وَ لٰکِنَّمَا اَسْعٰی لِمَجْدٍ مُؤَثَّلٍ ÷ وَقَدْ یُدْرِکُ الْمَجْدَ الْمُؤَثَّلَ اَمْثَالِی دونوں شعروں کا ترجمہ اور مطلب یہ ہے، کہ اگر میں ادنی درجہ کی معاش کیلئے سعی اور کوشش کرتا تو مجھکو تھوڑا سا مال کافی ہو جاتا ، اور میں پائیدار بزرگی اور عزت کا طالب نہ بنتا، لیکن میں پائیدار بزرگی کی سعی کرتا ہوں اور کوشش کرتا ہوں اور میرے مانند لوگ بزرگی کو پالتے ہیں، خلاصہ یہ کہ میں ادنی معاش کیلئے ساعی ہوں اور نہ قلیل مال مجھکو کافی ہے بلکہ میں تو پائیدار بزرگی اور عزت کا طالب ہوں اور اسکی سعی اور کوشش کرتا ہوں، اور انشاء اللہ اسکو میں پا بھی لوں گا۔۱۲

ضَرَبَنی وَ اَکرَمَنِیْ زَیدٌ وَ ضَرَبَانِی وَ اَکرَمَنِی الزَّیدَانِ وَ ضَرَبُوْنِیْ وَ اَکرَمَنِیْ الزَّیدُونَ ، وَ فِی الْمُتَخَالِفِین ضَرَبَنِیْ وَ اَکرَمْتُ زیدًا وَ ضَرَبَانِیْ وَ اَکْرَمْتُ الزَّیْدَیْنِ وَ وَ ضَرَبُوْنِیْ وَ اَکرَمْتُ الزَّیْدِیْنَ ، وَ اِنْ کانَ الفعْلُ الْاَوَّلُ یَقْتَضِیْ الْمَفْعُوْلَ وَلَمْ یَکُنِ الْفِعْلاَنِ مِنْ اَفعالِ القُلُوبِ حَذَفْتَ الْمَفْعُوْلَ مِنَ الْفِعْلِ الْاَوَّلِ کَما تَقُولُ فِی الْمُتوافِقِین ضَرَبتُ وَاکُرمتُ زیدًا وَ ضَرَبتُ وَ اَکرَمْتُ الزَّیدَیْنِ وَ ضربتُ وَ اَکرَمْتُ الزَّیدِیْنَ ، وَ فِی الْمُتَخَالِفِینِ ضربتُ وَ اَکرَمَنی زیدٌ وَ ضربْتُ وَ اَکرَمَنِی الزَّیدَانِ وَ ضَربتُ وَ اَکرَمَنِی الزَّیدُونَ ، وَ اِنْ کانَ الفَعلانِ مِنْ اَفعالِ القُلُوبِ یَجِبُ اِظهَارُ المَفعُولِ لِلْفعلِ الاوَّلِ

کرتے ہوں) میں کہیں گے ضَرَبَنِی وَاَکرَمَنِی زیدٌ وَضَرَبَانِی وَ اکُرَمَنِی الزَّیدَانِ وَ ضَرَبُوْنِی وَ اَکُرَمَنِی الزَّیدُوْنَ۔

"و فِی الْمُتَخَالِفَیْنِ" یعنی آپ دومختلف مثالوں (یعنی پہلافعل فاعل کا تقاضہ کرتا ہو،اور دوسرافعل مفعول کا تقاضہ کرتا ہو) میں کہیں گے ضَرَبَنِی وَاَکُرَمْتُ زَیدًا اورضَرَبانِی وَاَکرَمْتُ الزَّیدَیْنِ اورضَرَبُوْنِی وَ اَکُرمْتُ الزَّیدِیْنَ۔

پھرآگےفرماتے ہیں "وَ اِنْ کانَ الفعلُ الاوَّلُ یَقْتَضِی الْمَفعُولَ وَ لَمْ یَکُنِ الْفَعَلانِ مِنْ اَفْعالِ الْقُلُوبِ حَذَفْتَ الْمَفعُولَ مِنَ الْفِعلِ الاوَّلِ" یعنی اوراگر پہلافعل مفعول کا تقاضہ کرتا ہے،اور یہ دونوں فعل افعال قلوب میں سے نہیں تو آپ پہلے فعل کے مفعول کوحذف کردیں گے۔

"کَمَا تَقُولُ فِی الْمُتوَافِقِینِ" یعنی جیسے آپ دونوں موافق مثالوں (یعنی دونوں فعل مفعول کا تقاضہ کرتے ہوں) میں کہیں گے،ضَرَبتُ وَاکُرمتُ زیدًا اورضَرَبتُ وَ اَکرَمْتُ الزَّیدَیْنِ اورضَربْتُ وَ اَکرَمْتُ الزَّیدِینَ۔

"و فِی الْمُتَخَالِفَینِ" یعنی آپ دومختلف مثالوں (یعنی پہلافعل مفعول کا تقاضہ کرتا ہو،اور دوسرافعل فاعل کا تقاضہ کرتا ہو) میں کہیں گے، ضَربتُ وَ اَکرَمَنی زیدٌ اورضَربْتُ وَ اَکرَمَنِی الزَّیدَانِ اورضَربتُ وَ اَکرَمَنِی الزَّیدُونَ.

﴿ اگر تنازع کرنے والے دونوں فعل افعال قلوب میں سے ہوں ﴾

اگرتنازع کرنے والے دونوں فعل افعال قلوب میں سے ہوں،تو اسکےمتعلق بیان کرتے ہوئے، مصنفؒ فرماتے ہیں "و اِنْ کانَ الفَعلانِ مِنْ اَفعالِ القُلُوبِ یَجِبُ اِظهَارُ المَفعُولِ لِلْفَعلِ الاوَّلِ"

كَما تَقُولُ حَسِبَنِي مُنطَلِقًا وَحَسِبتُ زيداً مُنطَلِقًا ، إذ لا يَجُوزُ حذفُ الْمَفعُولِ مِنْ اَفعالِ الْقُلُوبِ وَ اِضمَارُ المَفعُولِ قَبلَ الذِّكرِ ، هٰذا هُومَذهبُ الْبَصرِيِّين

یعنی اگر دونوں فعل افعال قلوب میں سے ہوں، تو پہلے فعل کے مفعول کو ظاہر کرنا واجب ہے، "كَمَا تَقُولُ" یعنی جیسے آپ کہیں گے، حَسِبَنِي مُنطَلِقًا وَحَسِبتُ زيداً مُنطَلِقًا۔

اب افعال قلوب کے مفعول کو ظاہر کرنا کیوں واجب ہے؟ تو آگے اسکی وجہ بیان کرتے ہوئے، مصنفؒ فرماتے ہیں " إذ لا يَجُوزُ حذفُ الْمَفعُولِ مِنْ اَفعالِ الْقُلُوبِ وَاِضمَارُ المَفعُولِ قَبلَ الذِّكرِ " یعنی (افعال قلوب کے مفعول کو ظاہر کرنا واجب ہے) اسلئے کہ افعال قلوب کے کسی بھی مفعول کو حذف کرنا جائز نہیں، اور نہ مفعول کی ضمیر لانا جائز ہے، اسلئے کہ ضمیر لانے کی صورت میں اضمار قبل الذکر لازم آتا ہے، تو لامحالہ پہلے فعل کے مفعول کو بھی ظاہر کریں گے۔

مصنفؒ بصریوں کے مذہب کو بیان کرنے کے بعد، فرماتے ہیں " هٰذا هُومَذهبُ الْبَصرِيِّينَ " یعنی یہ جو اوپر بیان کیا گیا وہ بصریوں کا مذہب ہے۔

﴿ امام کسائی کا مذہب ﴾

اب ہم کوفیوں کے مذہب کو بیان کرنے سے پہلے امام کسائی اور بصریوں کے اختلاف کو جانتے چلیں، اسلئے کہ امام کسائی کا مذہب بھی بصریوں کی طرح ہے۔

لیکن امام کسائی کا کہنا ہے، کہ دوسرے فعل کو عامل بنا کر اگر پہلا فعل فاعل کا تقاضہ کرتا ہے، تو اس صورت میں پہلے فعل کے فاعل کو حذف کیا جائیگا، اسلئے کہ ضمیر لانیکی صورت میں اضمار قبل الذکر لازم آتا ہے۔

بصریوں اور امام کسائی کے اختلاف کا ثمرہ ان دومثالوں میں ظاہر ہوگا " ضَربَانِ وَ اكرَمَنِي الزَّيدَانِ" بصریوں کے نزدیک جائز ہے، اور امام کسائی کے نزدیک جائز نہیں، اسلئے کہ اضمار قبل الذکر لازم آتا ہے، اور "ضَربَنِي وَاكرَمَنِي الزَّيدَانِ" امام کسائی کے نزدیک جائز ہے، اور بصریوں کے نزدیک ناجائز ہے، اسلئے کہ فاعل کا حذف کرنا لازم آتا ہے۔

﴿ امام کسائی کی طرف سے ایک اعتراض کا جواب ﴾

امام کسائی کی طرف سے بصریوں پر اعتراض یہ ہوتا ہے، کہ بصریوں کا یہ کہنا کہ فاعل کا حذف کرنا جائز نہیں اسلئے کہ وہ عمدہ ہے تو پھر آیت کریمہ " وَ اِطْعَامٌ فِيْ يَوْمٍ ذِيْ مَسْغَبَةٍ " میں اِطْعَامٌ کے فاعل کو حذف

و اَمّا اِنْ اَعْمَلْتَ الفعلَ الاوّلَ علٰی مَذھبِ الْکُوفِیِّیْنَ فَانْظُر اِن کانَ الفعلُ الثّانِی یَقتَضِی الفَاعلَ اَضمَرتَ الفاعلَ فِی الفعلِ الثّانِیْ کمَا تقُولُ فِی المُتَوافِقَینِ ضَرَبَنِی وَ اَکرَمَنی زَیدٌ وَ ضَرَبَنِی و اَکرَمانِی الزَّیدَانِ وَ ضَرَبَنِیْ وَ اَکرَمُوْنِی الزَّیدُونَ ، وَفِی الْمُتَخَالِفَینِ ضَربتُ وَ اَکرَمَنی زیدًا وَ ضَربتُ وَ اَکرَمَانِی الزَّیدَینِ وَ ضَربتُ وَ اَکرَمُونِی الزَّیدِینَ ، وَ اِن کانَ الفِعْلُ الثّانِی یَقتَضِی الْمَفعُولَ وَ لَم یَکُنِ الفِعْلانِ مِن اَفعَالِ الْقُلوبِ جَازَ فِیهِ الْوَجهَانِ حَذفُ المَفعُولِ وَ الِاضمارُ

کر دیا ہے، اسی طرح آیت کریمہ "أَسْمِعْ بِهِمْ وَ اَبْصِرْ" میں اَبْصِرْ کے فاعل کو بھی حذف کر دیا ہے؟۔

بصریوں کی طرف سے امام کسائی کو یہ جواب دیں گے، کہ اِطْعَامٌ مصدر ہے اور آپکو معلوم ہے، کہ مصدر عمل میں قاصر ہے تو مصدر کے فاعل کا وجود ضروری نہیں تو مصدر فاعل کا تقاضہ نہ کرنیکی وجہ سے عدمِ فاعل کے قبیل سے ہوگا۔

اور دوسری مثال میں اَبْصِرْ کا فاعل مقدر ہے ، نَسیا منسیا نہیں اور تنازع کے باب میں حذف سے مراد وہ ہے، جو بالکل نسیا منسیا قرار دیا گیا ہو۔

﴿ کوفیوں کے مذہب کا اجراء ﴾

آگے مصنفؒ کوفیوں کے مذہب کا اجراء کرتے ہوئے، فرماتے ہیں " و اَمّا اِنْ اَعْمَلْتَ الفعلَ الاوّلَ علٰی مَذھبِ الْکُوفِیِّیْنَ فَانْظُر اِن کانَ الفعلُ الثّانِی یَقتَضِی الفَاعلَ اَضمَرتَ الفاعلَ فِی الفعلِ الثّانِی" یعنی اور اگر آپ کوفیوں کے مذہب کے مطابق پہلے فعل کو عمل دیں گے تو دیکھ لی جئے، اگر دوسرا فعل فاعل کا تقاضہ کرتا ہے، تو دوسرے فعل میں فاعل کی ضمیر لائیں گے۔

"کمَا تقُولُ فِی المُتَوافِقَینِ" یعنی جیسے آپ دونوں موافق مثالوں (یعنی دونوں فعل فاعل کا تقاضہ کرتے ہوں) میں کہیں گے، ضَرَبَنی وَ اَکرَمَنی زَیدٌ اور ضَرَبَنِی و اَکرَمانِی الزَّیدَانِ اور ضَرَبَنِیْ وَ اَکرَمُوْنِی الزَّیدُونَ.

"وفِی الْمُتَخَالِفَینِ" یعنی آپ دو مختلف مثالوں (یعنی پہلا فعل مفعول کا تقاضہ کرتا ہو، اور دوسرا فعل فاعل کا تقاضہ کرتا ہو) میں کہیں گے، ضَربتُ وَ اَکرَمَنی زیدًا اور ضَربتُ وَاَکرَمَانِی الزَّیدَینِ اور ضَربتُ وَاَکرَمُونِی الزَّیدِینَ۔

پھر آگے فرماتے ہیں "و اِن کانَ الفِعْلُ الثّانِی یَقتَضِی الْمَفعُولَ وَ لَم یَکُنِ الفِعْلانِ مِن اَفعَالِ الْقُلوبِ جَازَ فِیهِ الْوَجهَانِ حَذفُ المَفعُولِ وَ الِاضمارُ" یعنی اگر (پہلے فعل کو عمل دینے کے

و الثَّانِي هُوَ الْمُخْتارُ لِيَكُوْنَ الْمَلفوظُ مُطابقًا لِلْمرادِ، اَمَّا الْحَذفُ فَكَما تَقُولُ فِي الْمُتَوافِقَينِ ضَربتُ وَ اَكرَمتُ زيدًا وَ ضَربتُ وَ اَكرَمتُ الزَّيدَينِ وَ ضَربتُ وَ اَكرَمتُ الزَّيدِينَ ، وَفِي الْمُتَخالِفَينِ ضَرَبَنى وَاَكرَمتُ زيدٌ وَ ضَرَبَنى وَ اَكرمتُ الزَّيدَانِ وَ ضَربَنِي وَ اَكرَمتُ الزَّيدُونَ، و امَّا الِاضمارُ فَكَما تَقُولُ فِي الْمُتوافِقَينِ ضَربتُ وَ اَكرَمتُه زيدًا وَ ضَربتُ وَ اَكرَمتُهُمَا الزَّيدَينِ وَ ضَربتُ وَ اَكرَمتُهُمُ الزَّيدِينَ

بعد) دوسرا فعل مفعول کا تقاضہ کرتا ہے، اور دونوں فعل افعال قلوب میں سے نہیں ہیں، تو اس صورت میں دو وجہیں جائز ہیں، ایک یہ کہ دوسرے فعل کے مفعول کو حذف کر دیا جاوے، اور دوسری یہ کہ دوسرے فعل میں مفعول کی ضمیر لائی جاوے۔

یاد رہے، کہ کوفیوں کے نزدیک پہلے فعل کو عمل دینے کے بعد دوسرے فعل میں اگر چہ دونوں صورتیں (اضمار اور حذف) جائز ہیں، مگر اضمار یعنی دوسرے فعل میں مفعول کی ضمیر لانا اولی اور مختار ہے، اسلئے کہ ضمیر لانے کی صورت میں کسی قسم کی کوئی خرابی لازم نہیں آتی، بلکہ فائدہ یہ ہوتا ہے، کہ ملفوظ مراد کے مطابق ہو جاتا ہے۔

اسی کو مصنفؒ بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں و الثَّانِي هُوَ الْمُخْتارُ لِيَكُوْنَ الْمَلفوظُ مُطابقًا لِلْمرادِ یعنی اور دوسری وجہ (مفعول کی ضمیر لانا) مختار ہے، تاکہ ملفوظ مراد کے مطابق ہو جاوے۔

آگے مصنفؒ دونوں وجہوں (حذف اور اضمار) کی مثالوں کے ذریعہ تفصیل کرتے ہوئے، فرماتے ہیں" امَّا الْحَذفُ "، یعنی بہر حال اگر آپ دوسرے فعل کے مفعول کو حذف کریں" فَكَما تَقُولُ فِي الْمُتَوافِقَينِ"، یعنی آپ دو موافق مثالوں (دونوں فعل مفعول کا تقاضہ کرتے ہوں) میں کہیں گے " ضَربتُ وَ اَكرَمتُ زيدًا اور ضَربتُ وَ اَكرَمتُ الزَّيدَينِ اور ضَربتُ وَ اَكرَمتُ الزَّيدِينَ".

"وَفِي الْمُتَخالِفَينِ"، یعنی اور آپ دو مختلف مثالوں (یعنی پہلا فعل فاعل کا تقاضہ کرتا ہو، اور دوسرا فعل مفعول کا تقاضہ کرتا ہو) میں کہیں گے، ضَرَبَنى وَاَكرَمتُ زيدٌ اور ضَرَبَنى وَ اَكرمتُ الزَّيدَانِ اور ضَربَنِي وَ اَكرَمتُ الزَّيدُونَ.

دوسری وجہ کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں " و امَّا الِاضمارُ"، یعنی اور اگر دوسرے فعل میں مفعول کی ضمیر لائیں "فَكَما تَقُولُ فِي الْمُتوافِقَينِ"، یعنی آپ دو موافق مثالوں (دونوں فعل مفعول کا تقاضہ کرتے ہوں) میں کہیں گے، ضَربتُ وَ اَكرَمتُه زيدًا اور ضَربتُ وَ اَكرَمتُهُمَا الزَّيدَينِ اور ضَربتُ وَ اَكرَمتُهُم الزَّيدِينَ .

و فِی الْمُتَخَالِفِینِ ضَربَنِی و اَکرَمتُه زیدٌ وَ ضَربَنی وَ اَکرَمتُهُمَا الزَّیدَانِ وَ ضَربَنی وَ اَکرَمتُهُمْ الزَّیدُونَ ، وَ امَّا اِذا کانَ الفِعلانِ مِنْ اَفعالِ الْقُلُوبِ فَلابُدَّ مِنْ اِظْهارِ المَفعُولِ کما تَقُولُ حَسِبَنِي وَحَسِبتُهُمَا مُنطَلِقَینِ الزَّیدَان مُنطَلِقًا

"و فِی الْمُتَخَالِفِینِ" یعنی آپ دومختلف مثالوں (یعنی پہلا فعل فاعل کا تقاضہ کرتا ہو، اور دوسرا فعل مفعول کا تقاضہ کرتا ہو) میں کہیں گے، ضَربَنِی و اَکرَمتُه زیدٌ اور ضَربَنی وَ اَکرَمتُهُمَا الزَّیدَانِ اور ضَربَنی وَ اَکرَمتُهُم الزَّیدُونَ.

﴿ اگر تنازع کرنے والے دونوں فعل افعال قلوب میں سے ہوں ﴾

اگر تنازع کرنے والے دونوں فعل افعال قلوب میں سے ہوں، تو اسکے متعلق بیان کرتے ہوئے، مصنفؒ فرماتے ہیں "و امَّا اِذا کانَ الفِعْلانِ مِنْ اَفعالِ الْقُلُوبِ فَلابُدَّ مِنْ اِظْهارِ المَفعُولِ" یعنی اور اگر دونوں فعل افعال قلوب میں سے ہوں، تو مفعول کو ظاہر کرنا واجب ہے۔

"کما تَقُولُ" یعنی جیسے آپ کہیں گے "حَسِبَنِی وَحَسِبتُهُمَا مُنطَلِقَینِ الزَّیدَانِ مُنطَلِقًا" اس مثال میں ایک تنازع تو حَسِبَنِیْ اور حَسِبتُ کا اَلزَّیْدَانِ میں ہے، کہ حَسِبَنِیْ اسکو فاعل بنا کر رفع دینا چاہتا ہے، اور حَسِبتُ اسکو مفعول بنا کر نصب دینا چاہتا ہے۔

مگر ہمیں کوفیوں کے مذہب کے مطابق پہلے فعل کو عمل دینا ہے، اسلئے "الزیدان" کو حَسِبَنِی کا فاعل بنا کر رفع دیدیا، اور حَسِبْتُ کیلئے مفعول اول کی ضمیر لے آئے، اور حَسِبْتُهُمَا کردیا۔

اور دوسرا تنازع ان دونوں فعلوں کا مُنْطَلِقًا میں ہے، حَسِبَنِی اسکو اپنا مفعول ثانی بنانا چاہتا ہے اور حَسِبْتُ بھی اسکو اپنا مفعول ثانی بنانا چاہتا ہے، تو اس میں بھی پہلے فعل کو عمل دیدیا، اور حَسِبَنِیْ کا مفعول ثانی منطلقا ہوگیا، تو اب دوسرے فعل یعنی حَسِبْتُ کا دوسرا مفعول کون؟۔

تو لامحالہ اسکے دوسرے مفعول کو ظاہر کرنا واجب ہے، اور کہیں گے حَسِبَنِیْ وَحَسِبْتُهُمَا مُنْطَلِقَینِ الزَّیْدَانِ مُنْطَلِقًا اسلئے کہ اسکے علاوہ دو صورتیں ہوسکتی ہیں جو جائز ہیں۔

﴿ پہلی صورت ﴾

ایک یہ کہ حَسِبْتُهُمَا کے دوسرے مفعول یعنی مُنطَلِقَینِ کو حذف کر دیا جاوے اور کہیں حَسِبَنِی وَحَسِبْتُهُمَا الزَّیْدَانِ مُنْطَلِقًا یہ صورت ناجائز ہے، اسلئے کہ یہ دونوں فعل افعال قلوب میں سے ہیں، اور افعال

و ذالِکَ لِاَنَّ حَسِبَنِی وَحَسِبتُهُما تَنَازَعَا فِی مُنطَلِقًا و اَعْمَلْتَ الاوَّلَ وَ هُوَ حَسِبَنِی وَ أَظْهَرْتَ المَفعُولَ فِی الثَّانِی فَاِنْ حَذَفتَ مُنطَلِقَینِ وَ قُلتَ حَسِبَنِی وَ حَسِبتُهُمَا الزَّیدَانِ مُنطَلِقًا یَلْزَمُ الْاِقْتِصارُ علٰی اَحدِ الْمَفعُولَینِ فِی اَفعَالِ الْقُلُوبِ وَ هُوَ غَیرُ جَائِزٍ ، وَ اِنْ اَضمَرتَ فَلاَ یَخلُومِنْ اَنْ تُضْمِرَ مُفرَدًا وَ تقُولُ حَسِبَنی وَحَسِبتُهُمَا اِیَّاه الزَّیدَانِ مُنطَلِقًا و حِینَئِذٍ لا یَکُونُ الْمَفعُولُ الثَّانِی مُطَابِقًا لِلْمَفعُولِ الاوَّلِ وَ هُوَ هُمَا فِی قَولِکَ حَسِبتُهُمَا وَلَا یَجُوزُ ذالِکَ

قلوب کے دونوں مفعولوں کو ظاہر کرنا واجب ہے، ایک کو ذکر کر کے دوسرے کو حذف کرنا جائز نہیں۔

اسی کو مصنفؒ بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "و ذالِکَ لِاَنَّ حَسِبَنِی وَحَسِبتُهُما تَنَازَعَا فِی مُنطَلِقًا و اَعْمَلْتَ الاوَّلَ وَ هُوَ حَسِبَنِی وَ أَظْهَرْتَ المَفعُولَ فِی الثَّانِی فَاِنْ حَذَفتَ مُنطَلِقَینِ وَ قُلتَ حَسِبَنِی وَ حَسِبتُهُمَا الزَّیدَانِ مُنطَلِقًا یَلْزَمُ الْاِقْتِصارُ علٰی اَحدِ الْمَفعُولَینِ فِی اَفعَالِ الْقُلُوبِ وَ هُوَ غَیرُ جَائِزٍ" یعنی اور یہ (یعنی مفعول کو ظاہر کرنیکی بات) اسلئے ہے، کہ حَسِبَنِیْ اور حَسِبْتُهُمَا دونوں مُنْطَلِقًا میں تنازع کرتے ہیں، اور آپ پہلے فعل (یعنی حَسِبَنِیْ) کو عمل دیدیں، اور دوسرے فعل میں مفعول کو ظاہر کرنا پڑے گا (اسلئے کہ) پس آپ مُنْطَلِقَیْنِ کو حذف کر کے کہیں " حَسِبَنِی وَحَسِبْتُهُمَا الزَّیْدَانِ مُنْطَلِقًا "، تو افعال قلوب میں ایک مفعول پر اکتفاء کرنا لازم آئے گا اور یہ جائز نہیں ہے۔

﴿دوسری صورت﴾

دوسری صورت یہ ہے، کہ حَسِبْتُهُمَا کے دوسرے مفعول کیلئے ضمیر لادیں، یہ صورت بھی ناجائز ہے، اسلئے کہ اسکی ضمیر لانے کی دو صورتیں ہیں۔

ایک صورت یہ ہے، کہ واحد کی ضمیر لادیں جسکو بیان کرتے ہوئے، مصنفؒ فرماتے ہیں " وَ اِنْ اَضمَرتَ فَلاَ یَخلُومِنْ اَنْ تُضْمِرَ مُفرَدًا "، یعنی اور اگر آپ (دوسرے فعل کیلئے مفعول ثانی کی) ضمیر لائیں، تو یا تو ضمیر واحد لائیں گے اور کہیں، حَسِبَنی وَحَسِبتُهُمَا اِیَّاه الزَّیدَانِ مُنطَلِقًا۔

"و حِینَئِذٍ لَایَکُونُ الْمَفعُولُ الثَّانِی مُطَابِقًا لِلْمَفعُولِ الاوَّلِ وَ هُوَهُمَا فِی قَولِکَ حَسِبتُهُمَا وَلَا یَجُوزُ ذالِکَ"، یعنی اور اسوقت (جبکہ فعل ثانی میں مفعول ثانی کیلئے واحد کی ضمیر لادیں) مفعول ثانی (ایاہ) مفعول اول (حَسِبْتُهُمَا) میں هُمَا ضمیر کے مطابق نہیں ہوتا، اور یہ بھی جائز نہیں کہ مفعول اول تثنیہ ہو اور مفعول ثانی واحد ہو۔

اَوْ اَنْ تُضمِرَ مُثَنّٰی وَ تَقُولُ حَسِبَنی وَ حَسِبتُهُما اِيَّاهُمَا الزَّيدَانِ مُنطَلِقًا ، وَ حِينَئِذٍ يَلزَمُ عَودُ الضَّمِيرِ الْمُثَنّٰی اِلٰی اللَّفظِ الْمُفرَدِ وَ هوَ مُنطَلِقًا اَلَّذی وَقَعَ فِيه التَّنازُعُ وَ هٰذا اَيْضًا لَايَجُوزُ ، وَ اِذا لَمْ يَجزِ الْحذفُ وَ الاِضمَارُ كَما عَرفْتَ وَجَبَ الاِظهَارُ

دوسری صورت یہ ہے، کہ تثنیہ کی ضمیر لاویں، جسکو بیان کرتے ہوئے، مصنفؒ فرماتے ہیں " اَوْ اَنْ تُضمِرَ مُثَنّٰی " یعنی یاتو آپ (دوسرے فعل میں مفعول ثانی کیلئے) تثنیہ کی ضمیر لاویں، اور کہیں، حَسِبَنی وَ حَسِبتُهُما اِيَّاهُمَا الزَّيدَانِ مُنطَلِقًا.

"وَ حِينَئِذٍ يَلزَمُ عَودُ الضَّمِيرِ الْمُثَنّٰی اِلٰی اللَّفظِ الْمُفرَدِ وَ هوَ مُنطَلِقًا اَلَّذی وَقَعَ فِيه التَّنازُعُ وَ هٰذا اَيْضًا لَايَجُوزُ " یعنی اور اسوقت (جبکہ فعل ثانی میں مفعول ثانی کیلئے تثنیہ کی ضمیر لاویں) تثنیہ کی ضمیر لوٹے گی مفرد لفظ کی طرف اور وہ مفرد لفظ مُنطَلِقًا ہے، جس میں تنازع ہورہا ہے اور یہ صورت بھی جائز نہیں، کہ مرجع واحد ہو اور اسکی طرف لوٹنے والی ضمیر تثنیہ ہو۔

خلاصہ کلام یہ کہ فعل ثانی کے مفعول کا نہ حذف کرنا جائز اور نہ ضمیر لانا جائز، تو مصنفؒ فرماتے ہیں "و اِذا لَمْ يَجزِ الْحذفُ وَ الاِضمَارُ كَما عَرفْتَ وَجَبَ الاِظهَارُ " یعنی جیسا کہ آپنے جان لیا، کہ نہ حذف جائز اور نہ ضمیر لانا جائز تو فعل ثانی کے مفعول ثانی کو ظاہر کرنا واجب ہوگا۔

﴿ تم بحث تنازع الفعلين بعون الله تعالى
فلله الحمد على ذالك ﴾

فَصلٌ مَفعُولُ مَالَمْ يُسمَّ فَاعِلُهٗ

﴿نائب فاعل﴾

مصنفؒ مرفوعات کی تیسری فصل میں مرفوعات کی دوسری قسم کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "فَصلٌ مَفعُولُ مَالَمْ يُسمَّ فَاعِلُه" یعنی یہ فصل ہے، مفعول مالم یسم فاعلہ کے بیان میں جسکو نائب[1] فاعل بھی کہتے ہیں۔

یادرہے، کہ مصنفؒ نے دو باتوں کے پیش نظر فاعل کے بعد نائب فاعل کی بحث کو شروع کیا ہے، ایک یہ ہے، کہ فاعل اور نائب فاعل میں اتصال شدید ہے، اس اعتبار سے کہ فاعل کو حذف کر کے نائب فاعل اسکی جگہ لے لیتا ہے، اسی لئے بعض نحویین علامہ زمخشری وغیرہ نے نائب فاعل کو بھی فاعل ہی کہا ہے۔
دوسری یہ کہ فعل کی نسبت جس طرح فاعل کی طرف ہوتی ہے، اسی طرح نائب فاعل کی طرف بھی فعل کی نسبت ہوتی ہے، تو فاعل اور نائب فاعل میں ان باتوں کی وجہ سے مناسبت ہے، اس لئے فاعل کے بعد دوسرے نمبر پر نائب فاعل کو بیان کیا ہے۔

﴿نائب فاعل کی تعریف﴾

آگے مصنفؒ مفعول مالم یسم فاعلہ (یعنی ایسا مفعول جسکے فاعل کا نام نہ لیا گیا ہو) کی تعریف[2]

☆(۱) اسلئے کہ وہ رفع کے اعتبار سے فاعل کی نیابت کرتا ہے نیز فعل کی اسناد فاعل کے بجائے مفعول کی طرف کی جاتی ہے، اسلئے بھی اسکو نائب فاعل کہتے ہیں، نیز جس طرح فاعل کا فعل سے مؤخر ہونا واجب ہے، اسی طرح نائب فاعل کا بھی فعل سے مؤخر ہونا واجب ہے ۱۲

☆(۲) سوال یہ ہوتا ہے، کہ نائب فاعل کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں، اسلئے کہ اس تعریف کے مطابق "اَنْبَتَ الرَّبِيْعُ البَقْلَ" جیسی مثالون میں الرَّبِيْعُ بھی نائب فاعل کی تعریف میں داخل ہوجاتا ہے، اسلئے کہ فاعل حقیقی مُنْبِتِ بقل (یعنی سبزی اگانے والی ذات) اللہ تعالی کو حذف کر کے اسکے قائم مقام (ربیـــــع) کو ذکر کیا ہے تو اس صورت میں ربیع کو نائب فاعل کہنا چاہئے، حالانکہ اسکو کوئی بھی نحوی نائب فاعل نہیں کہتا؟ اسکا ایک جواب یہ ہے، کہ تعریف میں فاعل سے مراد فاعل اصطلاحی اور فاعل مجازی ہے اور مفعول سے وہ مفعول مراد ہے جو فاعل کے قائم مقام کر دیا گیا ہو، اور مثال مذکور میں ربیع فاعل مجازی ہے اور وہ مذکور ہے محذوف نہیں، تو اسپر نائب فاعل کی تعریف صادق نہیں آئیگی، دوسرا جواب یہ ہے، کہ فاعل کو حذف کر کے مفعول کو اسکے قائم مقام کر دیا گیا ہو، سے مراد یہ ہے، کہ فعل میں تغیر ہوا ہو، یعنی معروف سے مجہول کی طرف فعل کو پھر دیا گیا ہو تو یہ شرط اوپر والی مثالوں میں نہیں پائی جاتی جسکی وجہ سے ربیع نائب فاعل کی تعریف میں داخل نہیں ہوگا، اس تعریف پر ایک اور اعتراض ہوتا ہے، کہ ضُرِبْتُ میں تُ اور ضُرِبْنَ میں نون اور ضُرِبْنَا میں نَا پر یہ تعریف صادق نہیں آتی، اسلئے کہ یہ تمام بعینہ فاعل ہیں تو ان مثالوں میں فاعل کو حذف نہیں کیا گیا، کہ مفعول اسکے قائم مقام ہوا ہو بلکہ ان مثالوں میں فاعل بعینہ مفعول بن گیا ہے، اسکا جواب یہ ہے، کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ ضُرِبْتُ مجہول میں تُ وہ تُ ہے جو پہلے ضَرَبْتُ معروف میں فاعل تھی بلکہ یہ تُ یاء کے عوض میں ہے اصل میں عبارت اس طرح تھی ضَرَبَنِي زَيْدٌ تو فاعل یعنی زید کو کسی غرض کی وجہ سے حذف کر دیا گیا، اور مفعول کی ضمیر متصل کو فاعل کے قائم مقام کر دیا گیا ہے، اور صیغہ کو بھی معروف سے مجہول کی طرف متغیر کر دیا، تو یاء کو تُ سے بدل دیا، اسلئے کہ تاء اور یاء میں اخوت کا رشتہ ہے، کہ دونو ں مضارع کی علامت بنتی ہیں، اور نون وقایہ درمیان سے اٹھالیا، اسلئے کہ اب اسکی کوئی ضرورت نہیں رہی ۱۲

وَ هُوَ كُلُّ مَفعُولٍ حُذِفَ فَاعِلُه و اُقِيمَ هُوَ مَقَامَهٗ نَحوُ ضُرِبَ زَيْدٌ

کرتے ہوئے، فرماتے ہیں

"وَ هُوَ كُلُّ مَفعُولٍ حُذِفَ فَاعِلُه و اُقِيمَ هُوَ مَقَامَه [1]" یعنی اور وہ (مفعول مالم یسم فاعلہ) ہر ایسا مفعول ہے، جسکا فاعل حذف کر دیا گیا ہو اور وہ مفعول اس فاعل کے قائم مقام کر دیا گیا ہو، اور فاعل کے بجائے فعل کی اسناد مفعول کی طرف کر دی گئی ہو، جیسے ضُرِبَ زَيْدٌ.

سوال یہ ہوتا ہے، کہ کسی چیز کا حذف کرنا اسوقت ہوتا ہے، جبکہ وہ چیز پائی جاوے پھر حذف کر دی جاوے، اور مَالَمْ يُسَمَّ فَاعِلُهٗ کی عبارت کا تقاضہ ہے، کہ اسکے فاعل کا بالکل نام ہی نہ ہو، جب اسکا نام ہی نہیں تو اسکے حذف کا کیا مطلب اسلئے کہ معدوم کے حذف کا کیا مطلب؟۔

اسکا جواب یہ ہے، کہ لَمْ يُسَمَّ فَاعِلُهٗ سے مراد لَمْ يُذْكَرْ فَاعِلُهٗ ہے، یعنی اسکا فاعل کسی غرض

☆(۱) لفظِ مَقَامَ ، مُقَامَ بفتح المیم یا بضم المیم اس کے متعلق ایک تحقیق یہ ہے کہ جب لفظ مَقَامَ ظرف واقع ہو تو بفتح المیم ہوگا، چاہے مجرد سے ہو جیسے قَامَ زَيْدٌ مَقَامَ عَمْرٍو یا مزید فیہ سے ہو، جیسے اُقِيمَ زَيْدٌ مَقَامَ عَمْرٍو ، دوسری تحقیق یہ ہے کہ اگر ثلاثی مجرد سے ظرف کا صیغہ ہو تو بفتح المیم جیسے قَامَ زَيْدٌ مَقَامَ عَمْرٍو اور اگر مزید فیہ سے ہو تو بضم المیم جیسے اُقِيمَ زَيْدٌ مُقَامَ عَمْرٍو ، وحید الدہر امام ابوسعود کا کہنا ہے کہ مَقَامَ ، مُقَامَ بفتح المیم اور بضم المیم میں فرق یہ ہے کہ جب کہیں اُقِيمَ فُلَانٌ اَوْ قَامَ فُلَانٌ مَقَامَ فُلَانٍ میں دوسرے فلاں کی طرف نظر کرتے ہوئے کہ وہ مقام اسی کا ہے تو مَقَامُ بفتح المیم کہا جائے گا، چاہے فعل مجرد ہو یا مزید فیہ اور اگر مقام نفس الامر میں دوسرے فلاں کے علاوہ کا ہے تو مُقَامُ بضم المیم کہا جائے گا، چاہے فعل مجرد ہو یا مزید فیہ، مثلاً یوں سمجھو کہ باء حروف قسمیہ میں سے ہے اور وہ قسم کے لئے اصل ہے، لیکن وہ واو کا بدل ہے، تو اب آپ کہیں اَلتَّاءُ اُقِيمَ مُقَامَ الْوَاوِ تو بضم المیم ہوگا، اس لئے کہ یہ مقام واو کا نہیں، بلکہ باء کا ہے اور اگر آپ کہیں اَلْوَاوُ اُقِيمَ مَقَامَ الْبَاءِ تو بفتح المیم ہوگا، اس لئے کہ نفس الامر میں بھی یہ مقام باء ہی کا ہے، اس لئے کہ باء قسم کے معنی میں اصل ہے، کذا فی فوائد الشافیة علیٰ اعراب الکافیة للشیخ زینی ، مصنفؒ کی عبارت میں اس جگہ مَقَامُ بفتح المیم ہے، اس لئے کہ حقیقت میں یہ مقام فاعل کے لئے ہے ۔۱۲۔

☆☆☆☆☆☆☆

لے سے ذکر نہ کیا گیا ہو، مطلب کہ اسکے فاعل کا وجود تو ہو لیکن اسکو ذکر نہ کیا گیا ہو، تو ذکر نہ کرنے کو حذف سے تعبیر کیا ہے۔

﴿ مفعول بہ کے ہوتے ہوئے کسی اور مفعول کو فاعل کے قائم مقام کرنا ﴾

اگر کسی عبارت میں مفعول بہ کے ساتھ دوسرے مفاعیل جمع ہو جائیں، تو کونسے مفعول کو فاعل کے قائم مقام کیا جاوے اس بارے میں نحویوں کا اختلاف ہے۔

پہلا مذہب بصریوں کا (لیکن بصریوں میں امام اخفش کا مذہب دوسرا ہے) یہ ہے، کہ اگر کسی عبارت میں مفعول بہ مصدر اور جار مجرور وغیرہا فعل کے مختلف معمول جمع ہو جائیں، تو مفعول بہ فاعل کے قائم مقام ہوگا، مفعول بہ کے ہوتے ہوئے کسی اور کو فاعل کے قائم مقام کرنا جائز نہیں، اسلئے کہ مفعول بہ (اتمامِ فعلِ متعدی کیلئے) فاعل کا شریک ہے، جیسے "ضَرَبْتُ زَيْدًا ضَرْبًا شَدِيْدًا يَوْمَ الْجُمْعَةِ اَمَامَ الْاَمِيْرِ" میں زیداً مفعول بہ نائب فاعل کیلئے متعین ہو جائیگا، جیسے ضُرِبَ زَيْدٌ ضَرْبًا شَدِيْدًا يَوْمَ الْجُمْعَةِ اَمَامَ الْاَمِيْرِ.

☆(۱) وہ اغراض جنکی وجہ سے فاعل کو حذف کر دیا جاتا ہے وہ بہت ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں، ایک غرض یہ ہے، کہ فاعل معلوم ہونے وقت بھی حذف کر دیا جاتا ہے، جیسے آیت کریمہ "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ" اور "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ" میں فرض کرنے والا فاعل معلوم ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے، دوسری غرض یہ ہے، کہ فاعل مجہول ہونے کے وقت بھی حذف کر دیا جاتا ہے جیسے "سُرِقَ الْمَتَاعُ" تیسری غرض یہ ہے، کہ فاعل کمینہ اور ناقابل ذکر ہونے کے وقت بھی حذف کر دیا جاتا ہے جیسے "شُتِمَ الْخَلِيْفَةُ"، چوتھی غرض یہ ہے، کہ فاعل قابل تعظیم ہونے کی وجہ سے بھی حذف کر دیا جاتا ہے جیسے "قُطِعَ اللِّصُّ" پانچویں غرض یہ ہے، کہ سامع کو حقیقت حال سے واقف کرنے کیلئے بھی فاعل کو حذف کر دیا جاتا ہے "قُتِلَ عَدُوُّكَ"، چھٹی غرض یہ ہے، کہ اختصار کے لئے بھی فاعل کو حذف کر دیا جاتا ہے جیسے "اُقِيْمَتِ الصَّلٰوةُ" ساتویں غرض یہ ہے، کہ فاصلہ کی رعایت کے لئے بھی فاعل کو حذف کر دیا جاتا ہے جیسے "وَمَا لِاَحَدٍ عِنْدَهٗ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزٰى" آٹھویں غرض یہ ہے، کہ ابہام کیلئے بھی فاعل کو حذف کر دیا جاتا ہے بایں طور کہ متکلم کے نزدیک فاعل کی تعیین مقصود نہ ہو جیسے "وَ اِذَا حُيِّيْتُمْ" مطلب یہ کہ لاعلی التعیین تمکو کوئی بھی سلام کرے، نویں غرض یہ ہے، کہ قافیہ بندی کیلئے بھی فاعل کو حذف کر دیا جاتا ہے، جیسے شاعر کا شعر "وَمَا الْاَهْلُ وَالْمَالُ اِلَّا وَدَائِعُ ÷ وَلَابُدَّ يَوْمًا اَنْ يُرَدَّ الْوَدَائِعُ" ترجمہ:- اہل و مال امانتیں ہیں اور ضروری ہے، کہ ایک دن ان امانتوں کو لوٹا دیا جاوے، دسویں غرض یہ ہے، کہ سجع کی رعایت کیلئے بھی فاعل کو حذف کر دیا جاتا ہے جیسے "مَنْ طَابَتْ سِيْرَتُهٗ حُمِدَتْ سِيْرَتُهٗ" یہ وہ اغراض ہیں جنکی وجہ سے فاعل کو حذف کر کے مفعول کو اسکے قائم مقام کیا جاتا ہے۔۱۲۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

﴿ دوسرا مذہب ﴾

کوفیوں کا یہ ہے، کہ مفعول بہ کے ہوتے ہوئے، اسکے غیر کو نائب فاعل بنانا جائز ہے، چاہے مفعول بہ مقدم ہو، جیسے "ضُرِبَ زَيْدًا ضَرْبٌ شَدِيْدٌ" یا مؤخر ہو، جیسے ضُرِبَ ضَرْبٌ شَدِيْدٌ زَيْدًا" اور کوفیین اس آیت کریمہ سے استدلال کرتے ہیں، "لِيُجْزٰى قَوْمًا بِمَا كَانُوْ يَكْسِبُوْنَ.

﴿ تیسرا مذہب ﴾

امام اخفش کا یہ ہے، کہ اگر مفعول بہ پر کوئی اور مقدم ہے، تو اسکو فاعل کے قائم مقام کرنا جائز ہے، جیسے "ضُرِبَ فِيْ الدَّارِ زَيْدًا " بھی جائز ہے، اور "ضُرِبَ فِيْ الدَّارِ زَيْدٌ "بھی جائز ہے۔

اور اگر مفعول بہ مقدم ہے، تو اس صورت میں مفعول بہ کے علاوہ کو فاعل کے قائم مقام کرنا جائز نہیں، جیسے "ضُرِبَ زَيْدٌ فِيْ الدَّارِ" واجب ہے، اور " ضُرِبَ زَيْدًا فِيْ الدَّارِ" ناجائز ہے۔

﴿کلام میں مفعول بہ نہ ہو﴾

اور اگر کلام میں مفعول بہ نہیں ہے، تو ظرف اور جار مجرور [1] اور مصدر سب ہی فاعل کے قائم مقام

☆(۱) اگر مجرور کو فاعل کے قائم مقام کریں، تو مجرور کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ وہ مجرور حرف جارہ زائدہ کی وجہ سے مجرور ہو، تو اسکو فاعل کے قائم مقام قرار دیکر اس مجرور کے محل رفع میں ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، بالاتفاق وہ مجرور محل رفع میں ہو گا، جیسے مَا ضُرِبَ مِنْ اَحَدٍ میں اَحَدٍ بالاتفاق محل رفع میں ہے، اور اگر مجرور حرفِ جارہ زائدہ کے علاوہ کی وجہ سے ہے، تو اس مجرور کو محل رفع میں ہونے اور نہ ہونے کے متعلق نحویوں کے مختلف مذاہب ہیں، جمہور نحویوں کا مذہب یہ ہے، کہ مجرور نائب فاعل ہو نیکی وجہ سے محل رفع میں ہے، جیسا کہ حرف جارہ زائدہ کے بعد مجرور نائب فاعل ہونیکی وجہ سے محل رفع میں ہوتا ہے، چنانچہ سِيْـــرَ بِـــزَيْدٍ میں زیدٍ نائب فاعل ہونیکی وجہ سے محلا مرفوع ہے، اسلئے کہ پہلے وہ مفعول ہونیکی وجہ سے محل نصب میں تھا، جب اسکو نائب فاعل بنا دیا، تو محل رفع میں ہوگیا، ابن ھشام کا مذہب یہ ہے، کہ نائب فاعل ضمیر مبہم ہے، جو فعل میں مستتر ہے، وہ مرفوع ہے، اور مابعد والا مجرور محل نصب ہی میں ہے، امام فراء کا مذہب یہ ہے، کہ حرف جارہ تن تنہا نائب فاعل ہے، اور حرف جارہ نائب فاعل ہونیکی وجہ سے محلا مرفوع ہے، جیسے زَيْـدٌ يَـقُوْمُ میں يَـقُوْمُ محل رفع میں ہے، اسلئے کہ حرف جارہ پہلے مفعول ہونیکی وجہ سے محل نصب میں تھا، جب اسکو نائب فاعل بنا دیا، تو محل رفع میں ہوگیا، ابوحیان فرماتے ہیں، کہ جار مجرور دونوں کے ایک ساتھ نائب فاعل ہونیکا، کوئی قائل نہیں، کہ دونوں ایک ساتھ نائب فاعل ہو کر محل رفع میں ہوں۔۱۲۔



ہونے میں بصریوں [1] کے نزدیک برابر ہیں، متکلم کو اختیار ہے ان میں سے جسکو چاہے فاعل کے قائم مقام قرار دیں۔

﴿ باب اعطٰی کے دوسرے مفعول کو فاعل کے قائم مقام قرار دینا ﴾

باب اعطٰی کے دوسرے مفعول کو فاعل کے قائم مقام کر سکتے ہیں یا نہیں؟ اس بارے میں نحویوں کے مختلف اقوال ہیں۔

پہلا قولِ اصح جو کہ جمہور نحویوں کا مذہب ہے، وہ یہ ہے، کہ بابِ اعطٰی کے دوسرے مفعول کو فاعل کے قائم مقام قرار دینا جائز ہے، جبکہ التباس لازم نہ آتا ہو، جیسے "أُعْطِيَ دِرْهَمٌ زَيْدًا جائز ہے۔

لیکن اس صورت میں جمہور نحویوں کے نزدیک احسن یہ ہے، کہ پہلے مفعول ہی کو فاعل کے قائم مقام کیا جائے، اسلئے کہ وہی زیادہ حقدار ہے۔

اور اگر دوسرے مفعول کو فاعل کے قائم مقام کرنے کی صورت میں التباس لازم آتا ہو، تو جمہور نحویوں کے نزدیک دوسرے مفعول کو فاعل کے قائم مقام کرنا جائز نہیں، بلکہ پہلا مفعول فاعل کے قائم مقام ہونے کے لئے متعین ہو جائیگا، چنانچہ "أَعْطَيْتُ زَيْدًا عَمْرًوا" میں " أُعْطِيَ زَيْدٌ عَمْرًوا " واجب ہے، اسلئے کہ اگر دوسرے کو فاعل کے قائم مقام کرتے ہیں، تو معلوم نہیں ہوتا کہ وہ آخذ ہے یا مأخوذ ہے۔

﴿ دوسرا، تیسرا اور چوتھا قول ﴾

دوسرا قول یہ ہے، کہ بابِ اعطٰی کے دوسرے مفعول کو فاعل کے قائم مقام کرنا مطلقا جائز نہیں، چاہے التباس کا خوف ہو یا نہ ہو۔

تیسرا قول یہ ہے، کہ اگر بابِ اعطٰی کا دوسرا مفعول نکرہ ہو، اور پہلا مفعول معرفہ ہو، تو دوسرے مفعول کو فاعل کے قائم مقام کرنا جائز نہیں، اسلئے کہ معرفہ رفع کے اعراب کا زیادہ حقدار ہے، اس قول کو علامہ

☆(۱) کلام میں یہ تینوں (مصدر یعنی مفعول مطلق، ظرف اور جار مجرور) جمع ہو جائیں، تو ابن عصفور کا مذہب یہ ہے، کہ مصدر (مفعول مطلق) کو فاعل کے قائم مقام قرار دینا اولی اور مختار ہے، جیسے فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ۔ ابن معطی کا مذہب یہ ہے، کہ تینوں کے جمع ہونیکی صورت میں مجرور کو فاعل کے قائم مقام قرار دینا اولی اور مختار ہے، ابوحیان کا مذہب یہ ہے، کہ تینوں کے جمع ہونیکی صورت میں ظرف مکان کو فاعل کے قائم مقام قرار دینا اولی اور مختار ہے۔



فارسی کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔

چوتھا قول یہ ہے، کہ بابِ اعطی کا دوسرا مفعول نکرہ ہو، اور پہلا مفعول معرفہ ہو، تو دوسرے مفعول کو فاعل کے قائم مقام کرنا قباحت کے ساتھ جائز ہے، یہ قول کوفیوں کی طرف منسوب ہے۔

﴿ باب ظَنَّ اور باب أعْلَمَ کے دوسرے مفعول کو فاعل کے قائم مقام قرار دینا ﴾

بابِ ظَنَّ اور باب اَعْلَمَ کے دوسرے مفعول کو فاعل کے قائم مقام کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس بارے میں نحویوں کے مختلف اقوال ہیں۔

پہلا قول یہ ہے، کہ بابِ ظَنَّ اور باب اَعْلَمَ کے دوسرے مفعول کو فاعل کے قائم مقام کرنا جائز ہے، جبکہ التباس کا خوف نہ ہو، اور باب ظَنَّ اور باب اَعْلَمَ کا دوسرا مفعول جملہ یا ظرف نہ ہو، چنانچہ " ظَنَنْتُ الشَّمس طَالِعَةً" اور " اَعْلَمْتُ زَيْدًا كَبْشَكَ سَمِيْنًا " میں "ظُنَّتْ طَالِعَةٌ الشَّمْسَ" اور " أُعْلِمَ زَيْدًا كَبْشُكَ سَمِيْنًا[1] " جائز ہے، لیکن اس صورت میں احسن یہ ہے، کہ پہلے مفعول ہی کو فاعل کے قائم مقام کیا جاوے، اسلئے کہ وہی زیادہ حقدار ہے۔

اور اگر التباس کا خوف ہو تو دوسرے مفعول کو فاعل کے قائم مقام کرنا جائز نہیں، چنانچہ " ظَنَنْتُ زَيْدًا صَدِيْقَكَ " ا ور " اَعْلَمْتُ زَيْدًا عَمْرًوا قَائِمًا" میں " ظُنَّ صَدِيْقُكَ زَيْدًا "اور " أُعْلِمَ عَمْرٌو زَيْدًا قَائِمًا" جائز نہیں۔

☆(۱) اب جبکہ فعل دو یا تین مفاعیل کا تقاضہ کرتا ہو، اور ان میں سے ایک مفعول کو فاعل کے قائم مقام کر دیا گیا ہو، تو باقی مفعولوں پر کسکی وجہ سے نصب آتا ہے، جیسے اَعلَمْتُ زيدًا عمروًا فاضلًا میں زیدا کو فاعل کے قائم مقام کر دیں اور کہیں أُعْلِمَ زيدٌ عمروًا فاضلاً تو عمروًا اور فاضلاً کے لئے عامل ناصب کون ہے؟ امام سیبویہ اور جمہور نحویوں کا مذہب یہ ہے، کہ ان دونوں پر نصب أُعْلِمَ فعل مجہول کی وجہ سے ہے، مطلب کہ ان دونوں کیلئے عامل ناصب أُعْلِمَ فعل مجہول ہے، علامہ زمخشری وغیرہ کا مذہب یہ ہے، کہ ان دونوں پر نصب أُعْلِمَ فعل مجہول کی وجہ سے نہیں، بلکہ یہ دونوں منصوب ہیں، اس فعل معروف کی وجہ سے جسکا مجہول لایا گیا ہے، یعنی عمروًا اور فاضلاً دونوں منصوب ہیں اَعلَمتُ کی وجہ سے، امام فراء اور ابن کیسان کا مذہب یہ ہے، کہ یہ دونوں منصوب ہیں فعل مقدر کی وجہ سے تقدیر عبارت اس طرح ہے، أُعلِمَ زَيدٌ عَلِمَ عمرًوا فاضلاً، اور متعدی بدو مفعول میں أُعطِيَ زَيدٌ دِرهَمًا اَیْ أُعطِيَ زَيدٌ اَخذَ دِرهَمًا ۱۲۔



☆☆☆☆☆☆☆

اسی طرح اگر دوسرا مفعول جملہ یا ظرف ہو، تو اسکو فاعل کے قائم مقام کرنا جائز نہیں، چنانچہ "ظَنَنْتُ زَیْدًا اَبُوْہُ قَائِمٌ " اور "ظَنَنْتُ زَیْدًا فِی الدَّارِ "اور "اَعْلَمْتُ زَیْدًا غُلَامَکَ اَخُوْہُ سَائِرٌ" اور "اَعْلَمْتُ زَیْدًا فِی الدَّارِ غُلَامَکَ" میں "ظُنَّ زَیْدًا اَبُوْہُ قَائِمٌ " اور" ظُنَّ فِی الدَّارِ زَیْدًا" اور "اُعْلِمَ زَیْدًا غُلَامُکَ اَخُوْہُ سَائِرٌ" اور "اُعْلِمَ زَیْدًا فِی الدَّارِ غُلَامَکَ "جائز نہیں۔

جمہور نحویوں کا یہی مذہب ہے، اور ابن عصفور اور ابن مالک وغیر ہمانے اسی مذہب کو صحیح قرار دیا ہے۔

﴿ دوسرا قول ﴾

دوسرا قول یہ ہے، کہ بابِ ظَنَّ اور بابِ اَعْلَمَ کے دوسرے مفعول کو فاعل کے قائم مقام کرنا مطلقا جائز نہیں، بلکہ پہلا مفعول نیابتِ فاعل کیلئے متعین ہو جائیگا، اسلئے کہ پہلا مفعول اصل میں مبتداء ہے، دوسرے مفعول کے مقابلہ میں فاعل کے زیادہ مشابہ ہے، تو اسی کے ذریعہ فاعل کی نیابت کرنا زیادہ اولی ہے، علامہ جزولی اور علامہ الخضر اوی وغیر ہمانے اسی کو اختیار کیا ہے۔

علامہ خضراوی اور ابن ابی الربیع فرماتے ہیں، کہ بابِ اَعْلَمَ کے تیسرے مفعول کو بالاتفاق تمام نحویوں کے نزدیک فاعل کے قائم مقام کرنا جائز نہیں۔

﴿ مفعول له کو فاعل کے قائم مقام کرنا ﴾

مفعول لہ جو بغیر لام کے استعمال ہوا ہو، جیسے "ضَرَبَ زَیْدٌ تَأْدِیْبًا میں تَأْدِیْبًا مفعول لہ کو بالاتفاق تمام نحویوں کے نزدیک فاعل کے قائم مقام نہیں کر سکتے، اسلئے کہ مفعول لہ لِمَ کے جواب میں آتا ہے، جیسے آپ کہیں " ضَرَبَ زَیْدٌ عَمْرًوا" تو سامنے والا سوال کرے لِمَ ضَرَبَ؟ تو آپ جواب میں کہیں تَأْدِیْبًا تو یہ نصب علّیت پر دلالت کرتا ہے۔

اب اگر اسکو فاعل کے قائم مقام کر دیا جاوے، تو پھر نصب باقی نہیں رہیگا بلکہ رفع آجائیگا اور یہ رفع علیت پر دلالت نہیں کرے گا۔

اور اگر مفعول لہ لام کے ساتھ مستعمل ہو، جیسے "ضَرَبْتُ لِلتَّأْدِیْبِ"، تو اسکو فاعل کے قائم مقام قرار دے کر ضُرِبَ لِلتَّأْدِیْبِ"، جائز ہے یا نہیں۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

علامہ فارسی اورابن جنی وغیرہما کا مذہب یہ ہے، کہ اس صورت میں بھی اسکو فاعل کے قائم مقام قرار دینا جائز نہیں، اسلئے کہ وہ **لام علّیّت** کے لئے ہے اور علّیّت کے معنی اسی وقت پائے جاتے ہیں، جبکہ فعل اپنے فاعل کے ساتھ تام ہونے کے بعد علت کو بیان کریں، اب اگر وہی علت مرفوع ہوجائے گی، تو فعل اپنے مرفوع کے ساتھ علت کے لئے نہیں ہوگا۔

اور جمہور نحویوں کا مذہب یہ ہے، کہ اس صورت میں اسکو فاعل کے قائم مقام کرنا جائز ہے، اسلئے کہ اس صورت میں **لام علّیّت** پر دلالت کرے گی جس کی وجہ سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی۔

﴿مفعول معہ کو فاعل کے قائم مقام کرنا﴾

مفعول معہ فاعل کے قائم مقام نہیں ہوسکتا، اسلئے کہ مفعول معہ ہمیشہ واؤ بمعنی مع کے ساتھ مستعمل ہوتا ہے، اب اگر فاعل کے قائم مقام قرار دیکر فعل کی اسناد اسکی طرف کریں تو واؤ کی دو صورتیں، یا تو واو برقرار رہے گا یا واؤ کو حذف کردیا جائیگا۔

اگر واو برقرار رہتا ہے، تو فعل کی اسناد نہیں ہوسکتی، اسلئے کہ واؤ اسناد ہونے سے مانع ہے اور اگر واؤ کو حذف کردیتے ہیں، تو مفعول معہ کی ماہیت ختم ہوجاتی ہے، اسلئے کہ مفعول معہ واؤ کے بعد ہی ممکن ہے، اور یہاں واؤ نہیں رہا۔

﴿تمیز اور حال کو فاعل کے قائم مقام کرنا﴾

تمیز اور مستثنیٰ کو فاعل کے قائم مقام نہیں کرسکتے، اسلئے کہ یہ دونوں فعل کے ضروریات میں سے نہیں ہیں۔

امام کسائی نے تمیز کو فاعل کے قائم مقام قرار دینے کو جائز قرار دیا ہے، اسلئے کہ تمیز اصل میں فاعل ہے اسی لئے انکے نزدیک "**طَابَ زَیْدٌ نَفْسًا**" میں "**طِیْبَتْ نَفْسُ زَیْدٍ**" جائز ہے۔

اسی طرح حال کو بھی فاعل کے قائم مقام نہیں کرسکتے، اسلئے کہ حال اگرچہ فعل کے ضروریات میں سے ہے، لیکن حال کلام میں بہت کم استعمال ہوتا ہے تو قلت استعمال کی وجہ سے فاعل کی نیابت نہیں کرتا۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

﴿مفعول مطلق کا فاعل کے قائم مقام ہونا﴾

مفعول مطلق کو فاعل کے قائم مقام کرنیکے لئے شرط یہ ہے، کہ وہ مفعول مطلق تاکید کیلئے نہ ہو، اسلئے کہ نائب فاعل کیلئے ضروری ہے، کہ وہ افادہ کے اعتبار سے فاعل کے مثل ہو، تاکہ فعل کی احتیاج جس طرح فاعل کی طرف ہوتی ہے، اسی طرح نائب فاعل کی طرف بھی اسکا محتاج ہونا سمجھ میں آجائے، تاکہ فعل اور فاعل سے جس طرح کلام تام ہوجاتا ہے اسی طرح فعل مجہول اور نائب فاعل سے بھی کلام تام ہوجائے۔

اسی لئے اگر آپ "ضُرِبَ ضَرْبٌ" کہیں تو یہ جائز نہیں ہے، اسلئے کہ ضُرِبَ فعل مجہول ضَرْبٌ مصدر پر دلالت کرنے کی وجہ سے ضَرْبٌ سے مستغنی ہے۔

اور اگر مفعول مطلق عدد کیلئے ہے، تو اسکو نائب فاعل بنانا جائز ہے، جیسے "ضُرِبَتْ ضَرْبَةٌ" ایک مرتبہ کی مار ماری گئی، اسی طرح اگر مفعول مطلق نوع اور قسم کیلئے ہے، تو اسکو بھی نائب فاعل بنانا جائز ہے، جیسے "ضُرِبَ الضَّرْبُ" ایک خاص قسم کی مار ماری گئی۔

﴿ظرف کو فاعل کے قائم مقام کرنا﴾

ظرف کو فاعل کے قائم مقام کرنے کیلئے شرط یہ ہے، کہ وہ ظرف مختص ہو، جیسے "سِرْتُ وَقْتًا صَعْبًا" اور "جَلَسْتُ مَكَانًا بَعِيدًا" میں "سِيْرَ وَقْتٌ صَعْبٌ" اور "جَلَسَ مَكَانٌ صَعْبٌ" جائز ہے۔

اور اگر ظرف غیر مختص ہو، تو اسکو فاعل کے قائم مقام کرنا جائز نہیں، چنانچہ "سِرْتُ وَقْتًا" اور "جَلَسْتُ مَكَانًا" میں "سِيْرَ وَقْتٌ" اور "جُلِسَ مَكَانٌ" جائز نہیں، اسلئے کہ اس صورت میں کوئی فائدہ نہیں ہوتا، اور کسی بھی مفعول یا ظرف وغیرہما کو نائب فاعل بنانا اسوقت جائز ہے، جبکہ اس سے کوئی نیا فائدہ حاصل ہوتا ہو، اسی لئے "ضُرِبَ شَيْئٌ" اور "جُلِسَ مَكَانٌ" جائز نہیں، اسلئے کہ یہ فعل کی معلوم چیزیں ہیں جس سے کوئی نیا فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔

یاد رہے، کہ ظرف کو نائب فاعل بنانے کے لئے جمہور بصریوں کے نزدیک شرط یہ ہے، کہ وہ ظرف متصرف ہو اور ملفوظ ہو، چنانچہ "قُعِدَ عِنْدَكَ" جائز نہیں۔

اور امام اخفش اور کوفیوں نے غیر متصرف کو بھی نائب فاعل بنانے کو جائز قرار دیا ہے، چنانچہ انکے نزدیک "قُعِدَ عِنْدَكَ" جائز ہے۔

وَ حُكْمُهٗ فِيْ تَوْحِيْدِ فِعْلِه وتَثْنِيَتِهٖ وَجَمْعِهٖ وَتَذْكِيْرِهٖ وَتَانِيْثِهٖ علٰى قِيَاسِ مَا عَرفْتَ فِي الْفَاعِلِ

﴿نائب فاعل کے احکامات﴾

آگے مصنفؒ نائب فاعل کے احکامات بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "وَ حُكْمُهٗ فِيْ تَوْحِيْدِ فِعْلِه وتَثْنِيَتِهٖ وَجَمْعِهٖ وَتَذْكِيْرِهٖ وَتَانِيْثِهٖ علٰى قِيَاسِ مَا عَرفْتَ فِي الْفَاعِلِ" یعنی نائب فاعل کا حکم اسکے فعل کے واحد اور تثنیہ اور جمع، مذکر اور مؤنث لانے میں اس قاعدے کے موافق ہے، جو فاعل کی بحث میں آپ نے جان لیا۔

مطلب یہ ہے، کہ اگر نائب فاعل اسم ظاہر ہو، تو فعلِ مجہول ہمیشہ واحد لایا جائے گا، چاہے نائب فاعل تثنیہ ہو، جیسے "ضُرِبَ الزَّيْدَانِ" یا جمع ہو، جیسے ضُرِبَ الزَّيْدُوْنَ.

اور اگر نائب فاعل ضمیر ہو، تو فعل مجہول نائب فاعل کے مطابق ہوگا، جیسے "زَيْدٌ ضُرِبَ" اور "الزَّيْدَانِ ضُرِبَا" اور الزَّيْدُوْنَ ضُرِبُوْ.

اور اگر نائب فاعل مؤنث حقیقی ہو، اور فعل مجہول اور نائب فاعل کے درمیان فصل نہ ہو، اسی طرح نائب فاعل مؤنث کی ضمیر ہو تو فعلِ مجہول ہمیشہ مؤنث ہوگا، جیسے "ضُرِبَتْ هِنْدٌ" اور "هِنْدٌ ضُرِبَتْ" اور اِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ.

اور اگر فعلِ مجہول اور نائب فاعل مؤنثِ حقیقی کے درمیان فصل ہو، یا نائب فاعل اسم ظاہر مؤنثِ غیر حقیقی ہو، تو فعل مجہول کو مذکر اور مؤنث دونوں طرح لانے میں اختیار ہے، جیسے "ضُرِبَتِ الْيَوْمَ هِنْدٌ" یا "ضُرِبَ الْيَوْمَ هِنْدٌ" اور "كُوِّرَتِ الشَّمْسُ" یا كُوِّرَ الشَّمْسُ.

اور اگر نائب فاعل جمع تکسیر اسمِ ظاہر ہو، تو اسکا حکم مؤنثِ غیر حقیقی کی طرح ہے، یعنی مذکر اور مؤنث لانے میں اختیار ہے، جیسے "ضُرِبَ الرِّجَالُ" یا ضُرِبَتِ الرِّجَالُ.

اور اگر نائب فاعل جمع تکسیر کی ضمیر ہو، تو اسمیں بھی اختیار ہے، چاہو تو فعلِ مجہول واحد مؤنث لاؤ، جیسے "الرِّجَالُ ضُرِبَتْ" اور اگر چاہو، تو فعلِ مجہول جمع مذکر لاؤ، جیسے الرِّجَالُ ضُرِبُوْا.

یہ وہ تفصیل ہے، جسکو مصنفؒ نے ایک ہی لکیر میں بیان کر دیا ہے، اسلئے کہ ماقبل فاعل کی بحث میں ان احکامات کو تفصیل سے بیان کر دیا ہے اسلئے اعادہ کر کے طول کرنا نہیں چاہتے۔

﴿ تم بحث مفعول مالم يسم فاعله بعون الله تعالى فلله الحمد على ذالك ﴾

فَصلٌ اَلْمُبتَدأُ وَالْخَبرُ هُمَا اِسمانِ مُجرَّدانِ عنِ الْعواملِ اللَّفظِيَّةِ اَحدُهُمَا مُسنَدٌ اِلَيهِ وَيُسمّٰى الْمُبتَدأَ وَ الثَّانِي مُسنَدٌ بِهٖ وَيُسمّٰى الْخَبرَ نَحوُ زَيدٌ قائمٌ

﴿ مبتداء اور خبر ﴾

آگے مصنفؒ مرفوعات کی چوتھی فصل میں مرفوعات کی تیسری قسم (مبتداء) اور مرفوعات کی چوتھی قسم (خبر) کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں " فَصلٌ اَلْمُبتَدأُ وَ الْخَبرُ" یہ فصل ہے، مبتداء اور خبر کے بیان میں۔

تیسرے نمبر پر مبتداء کو اسلئے بیان کیا کہ مبتداء اور نائب فاعل میں مناسبت ہے، وہ اس طرح کہ جس طرح فاعل اور نائب فاعل مسند الیہ [1] ہوتے ہیں، اسی طرح مبتداء بھی مسند الیہ ہوتا ہے، تو اس اعتبار سے مناسبت کی وجہ سے نائب فاعل کے بعد تیسرے نمبر پر مبتداء کو بیان فرمارہے ہیں۔

اور اسی فصل میں چوتھے نمبر پر خبر کو بیان کیا، اور مبتداء اور خبر کو ایک ہی فصل میں جمع کردیا، اسلئے کہ مبتداء اور خبر دونوں میں تلازم ہے، کہ ان دونوں میں اصل یہ ہے، کہ جب ایک کا تذکرہ کیا جاوے تو اسکے ساتھ دوسرے کا تذکرہ ضرور ہوتا ہے، اور ان دونوں میں سے ایک کو حذف کرنا خلافِ اصل ہے۔

نیز ان دونوں کو ایک ساتھ ایک ہی فصل میں اسلئے بیان کیا، کہ یہ دونوں عامل میں مشترک ہیں کہ اصح مذہب کے مطابق دونوں کا عامل معنوی ہے۔

﴿ مبتداء اور خبر کی تعریف ﴾

آگے مصنفؒ مبتداء اور خبر دونوں کی تعریف کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "هُمَا اِسمانِ مُجرَّدانِ عنِ الْعواملِ اللَّفظِيَّةِ اَحدُهُمَا مُسنَدٌ اِلَيهِ وَيُسمّٰى الْمُبتَدأَ وَ الثَّانِي مُسنَدٌ بِهٖ وَيُسمّٰى الْخَبرَ" یعنی وہ دونوں (مبتداء اور خبر) وہ اسم ہیں، جو عوامل لفظیہ سے خالی ہوں ان میں سے ایک مسند الیہ ہوتا ہے جس کا نام مبتداء رکھا جاتا ہے، اور دوسرا مسند بہ ہوتا ہے جسکا نام خبر رکھا جاتا ہے جیسے زَيدٌ قائمٌ۔

☆ (۱) اعتراض یہ ہوتا ہے، کہ اگر مبتداء کو مسند الیہ ہونیکی وجہ سے نائب فاعل کے بعد بیان کیا ہے تو پھر افعال ناقصہ کا اسم اور ماولا مشابہ بلیس کا اسم وغیرہما بھی تو مسند الیہ ہوتے ہیں، تو انکو کیوں مؤخر کردیا اور نائب فاعل سے متصل کیوں نہیں بیان کیا؟، اسکا جواب یہ ہے، کہ ٹھیک ہے وہ بھی مسند الیہ ہوتے ہیں، لیکن حقیقت کے اعتبار سے دیکھا جاوے تو وہ بھی اصل میں مبتداء ہیں اسلئے کہ افعال ناقصہ وغیرہ مبتداء اور خبر پر داخل ہوتے ہیں، اور مبتداء وخبر پر لفظاً معنیً عمل کرتے ہیں تو اصل مبتداء ہی ہوا، جب مبتداء اصل ہے تو اسی کو مقدم کردیا، ۱۲



﴿ مبتداء اور خبر دونوں اسم ہوتے ہیں ﴾

مصنفؒ نے مبتداء اور خبر کی تعریف کرتے ہوئے، فرمایا " اِسْـمَـانِ " یعنی دونوں اسم ہوں، اب چاہے حقیقۃً اسم ہوں، جیسے " زَیْـدٌ قَـائِمٌ " یا حکماً اور تاویلاً اسم ہوں، جیسے وَ اَنْ تَـصَـدَّقُـوْا خَیْرٌ لَّکُمْ اَیْ تَصَدُّقُکُمْ خَیْرٌ لَّکُمْ.

چنانچہ اکثر نحویوں اور خود ہمارے مصنفؒ اور صاحب کافیہ ابن حاجب بھی اسی بات کی طرف گئے ہیں، کہ خبر جو جملہ واقع ہوتی ہے، وہ اسم مفرد کی تاویل میں ہوتی ہے، جیسے " زَیْـدٌ یَـضْـرِبُ " اصل میں " زَیْـدٌ ضَارِبٌ " کے معنی میں ہے۔

اسی لئے مصنفؒ نے " اِسْـمَـانِ " کی قید لگائی، اور صاحب کافیہ ابن حاجب نے شرحِ مفصل میں صراحۃً فرمایا " اَلْخَبَرُ الْجُمْلَۃُ یُؤَوَّلُ بِالْاِسْمِ " یعنی خبر جب جملہ ہو تو اسم سے تاویل کی جائے گی۔

بعض نحویین اس بات کی طرف گئے ہیں، کہ جملہ کو اسمِ حکمی بنائے بغیر بھی خبر بنایا جاسکتا ہے، تو ان حضرات کے مذہب کے مطابق یہ تعریف خبر پر صادق نہیں آئے گی، اسلئے کہ " اِسْـمَـانِ " کی قید سے جملہ تو نکل گیا، پھر وہ خبر جو جملہ ہو اس تعریف میں کیسے داخل ہوگی۔

﴿ تجرید کا مطلب ﴾

مُـجَـرَّدَانِ ، تَـجْـرِیْـدٌ باب تفعیل سے ہے، جسکے معنی ہیں خالی کرنا اب مجردان یہاں پر عام ہے، چاہے حقیقۃً ہو یا حکماً اور یہاں پر حکماً مراد ہے، جیسے " سُبْـحَـانَ الَّـذِی اَصْـغَـرَ جِسْـمَ الْبَعُوْضِ وَاَکْبَرَ جِسْمَ الْفِیْلِ " یعنی پاک ہے، وہ ذات جس نے مچھر کے جسم کو چھوٹا کیا، اور ہاتھی کے جسم کو بڑا کیا، اسکا مطلب یہ ہے، کہ مچھر کا جسم بڑا تھا تو چھوٹا کیا اور ہاتھی کا جسم چھوٹا تھا تو بڑا کیا حالانکہ بات ایسی نہیں۔

دوسری بات مـجـردان کا مطلب یہ ہے، کہ اگر ان دونوں پر عوامل لفظیہ کو داخل کرنا چاہیں تو داخل کر سکے، تو امکان کو وجود کے درجہ میں اتار دیا، تیسری بات یہ ہے، کہ یہاں پر تجرید سے معنی مجازی مراد ہے، یعنی ان دونوں میں عامل لفظی بالکل نہ ہو۔

اسپر سوال یہ ہوتا ہے، کہ یہ تعریف " بِحَسْبِکَ دِرْهَمٌ " اور " هَـلْ مِـنْ خَالِقٍ غَیْرُ اللّٰهِ " جیسی مثالوں پر صادق نہیں آئے گی، اسلئے کہ " بِحَسْبِکَ " اور " مِـنْ خَـالِقٍ " مبتداء ہیں، اور عاملِ لفظی سے خالی



☆☆☆☆☆☆☆☆☆

نہیں بلکہ ان پر عامل لفظی موجود ہے۔

اسکا جواب یہ ہے، کہ عامل لفظی سے مراد وہ عامل لفظی ہے جو معنی میں مؤثر ہو، اور زائد نہ ہو، اور بِحَسْبِکَ اور مِنْ خَالِقٍ میں باء اور مِنْ عامل لفظی تو ہیں لیکن معنی میں مؤثر نہیں، بلکہ زائد ہیں۔

﴿ مبتداء اور خبر کیلئے عامل رافع کیا ھے ؟ ﴾

یاد رہے، کہ اَلْعَوَامِلُ جمع ہے، عَامِلٌ کی اسکا مطلب یہ ہوا، کہ مبتداء اور خبر خالی ہوں بہت سارے عوامل سے نہ کہ ایک عامل سے، حالانکہ بات ایسی نہیں، بلکہ ایک عامل سے خالی ہونا ضروری ہے، تو یہاں پر اَلْعَوَامِلُ پر الف ولام جنسی ہے فلا اشکال۔

اب مبتداء اور خبر دونوں بالاتفاق تمام نحویوں کے نزدیک مرفوع ہوتے ہیں، لیکن ان دونوں کے لئے عاملِ رافع کیا ہے ؟ اس بارے میں نحویوں کے مختلف اقوال ہیں۔

ایک قول یہ ہے، کہ مبتداء اور خبر دونوں عامل معنوی [1] (ابتداء) کی وجہ سے مرفوع ہیں، ملا جامیؒ نے جمہور بصریوں کا یہی مذہب بیان کیا ہے، صاحبِ همع الهوامع علامہ سیوطی نے امام خلیل، امام اخفش، امام ابن السراج اور امام الرُّمّانی کا بھی یہی مذہب بیان کیا ہے اور امام سیبویہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔

خود ہمارے مصنفؒ اور صاحب کافیہ نے بھی اسی مذہب کو اختیار کیا ہے، اس قول کے مطابق مبتداء اور خبر دونوں کیلئے عامل معنوی ہوگا۔

دوسرا قول یہ ہے، کہ مبتداء کا عامل معنوی (ابتداء) ہے، اور خبر کا عامل مبتداء ہے، علامہ زمخشری ابوعلی فارسی اور علامہ اندلوسی وغیرہم کا یہی مذہب ہے، اور امام سیبویہ کا ایک قول یہی ہے، اس قول کے مطابق مبتداء کا عامل معنوی ہوگا، اور خبر کا عامل لفظی ہوگا۔

☆(۱) مخالفین کی طرف سے اس مذہب پر اعتراض یہ ہوتا ہے، کہ عوامل میں سب سے زیادہ قوی عامل فعل ہے اور جب فعل عامل قوی ہو دو اسموں کو رفع نہیں دیتا، تو عامل ضعیف (ابتداء) دو اسموں (مبتداء اور خبر) کو رفع کیسے دے گا؟، اسکا جواب یہ ہے، کہ مبتداء اور خبر میں شدید اتصال ہے موصوف صفت کی طرح (دونوں کو ایک ساتھ ذکر کرنے میں نیز جب ایک کو ذکر کیا جاتا ہے تو مخاطب کو دوسرے کا انتظار رہتا ہے) جب مبتداء اور خبر میں اتنا شدید اتصال ہے تو معمول ہونے کے اعتبار سے ایک ہی اسم کے قائم مقام ہوگئے، اسلئے کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی۔۱۲

☆☆☆☆☆☆☆

لیکن یہ قول اور مذہب ضعیف ہے، اسلئے کہ مبتداء اکثر جامد ہوتا ہے اور اسمِ جامد عمل نہیں کرتا، تو مبتداء جامد[۱] ہونے کے باوجود خبر کیلئے عامل کیسے بن سکتا ہے؟

نیز اس پر یہ بھی اعتراض ہوتا ہے، کہ مبتداء کبھی فاعل کو رفع دیتا ہے، جیسے "اَلْقَائِمُ اَبُوْهُ ضَاحِكٌ" اب اگر اس مبتداء کو خبر کیلئے بھی رافع مانیں، تو ایک ہی عامل کا دو اسماءِ متغائرہ (فاعل اور خبر دونوں میں اتصال نہیں) کیلئے رافع ہونا لازم آتا ہے، اور اسکی نظیر نہیں ملتی۔

تیسرا قول یہ ہے، کہ مبتداء کیلئے عامل ابتداء ہے، اور خبر کیلئے لئے عامل ابتداء اور مبتداء دونوں ہیں، پھر اس میں دو گروہ ہو گئے۔

بعض کہتے ہیں، کہ خبر کیلئے عامل ابتداء اور مبتداء دونوں کا مجموعہ ہے، اور بعض کہتے ہیں کہ خبر کیلئے اصل عامل تو ابتداء ہے لیکن ابتداء مبتداء کے واسطہ سے خبر میں عمل کرتا ہے اس مذہب کے مطابق مبتداء کا عامل معنوی ہوگا اور خبر کا عامل لفظی اور معنوی دونوں کا مجموعہ ہوگا، یہ مذہب بھی انتہائی ضعیف ہے اسلئے کہ ایک معمول کیلئے دو عوامل کا ہونا لازم آتا ہے جو صحیح نہیں۔

چوتھا قول یہ ہے، کہ مبتداء اور خبر دونوں ایک دوسرے کیلئے رافع ہیں یعنی مبتداء عامل ہے خبر میں اور خبر عامل ہے مبتداء میں اس مذہب کے مطابق مبتداء اور خبر دونوں کیلئے عامل لفظی ہوگا، یہ مذہب کوفیوں کا ہے اور امام کسائی اور امام فراء، شیخ رضی، ابن جنی اور علامہ سیوطی نے بھی اسی مذہب کو اختیار کیا ہے۔

یہ مذہب بھی ضعیف ہے، اسلئے کہ اگر دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کیلئے عامل ہو تو دونوں میں سے ہر ایک کو تقدیم کا حق حاصل ہوگا (اسلئے کہ عامل میں اصل یہ ہے، کہ معمول پر مقدم ہو) حالانکہ بات ایسی نہیں بلکہ مبتداء میں اصل تقدیم ہے اور خبر میں اصل تأخیر ہے۔

پانچواں قول یہ ہے، کہ مبتداء اولاً مرفوع ہوتا ہے، اسکی طرف خبر کی اسناد ہونے کی وجہ سے، جیسا کہ امام خلف نے فاعل کے مرفوع ہونے کے متعلق کہا تھا، اور خبر مرفوع ہوتی ہے مبتداء کی وجہ سے۔

☆ (۲) یہ بات مبتداء کی قسم اول کی صورت میں ہے لیکن جب مبتداء کی قسم ثانی ہو تو ہم کہیں گے کہ اس صورت میں مبتداء بظاہر اگر چہ خبر میں عامل ہے لیکن حقیقت کے اعتبار سے اس صورت میں بھی خبر میں مبتداء عامل نہیں بلکہ اس صورت میں بھی خبر کا عامل ابتداء ہی ہے، اسلئے کہ مثلاً "أَ قَائِمٌ نِ الزَّيْدَانِ" کی تأویل کریں گے "الشَّخْصُ الْمَوْصُوْفُ بِالْقِيَامِ هُوَ الزَّيْدَانِ" تو اس تأویل کی بناء پر قسم ثانی میں بھی مبتداء اسم جامد ہوگا جو عمل نہیں کرتا۔۱۲

وَ العَامِلُ فِيهِمَا مَعْنُوِيٌّ وَ هُوَ الْاِبْتِدَاءُ ، وَ اَصلُ الْمُبتَدَأ اَنْ يَكُونَ مَعْرِفَةً ، وَ اَصْلُ الْخَبَرِ اَنْ يَكُونَ نَكِرَةً ، وَ النَّكِرَةُ اِذَا وُصِفَتْ جَازَ اَنْ تَقعَ مُبْتَدأً

اب چونکہ ہمارے مصنفؒ کے نزدیک قولِ اول ہی راجح ہے اسلئے اسکو اختیار کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "و العَامِلُ فِيهِمَا مَعْنُوِيٌّ وَ هو الابتداءُ "یعنی مبتداء اور خبر دونوں میں عامل معنوی[1] ہے اور وہ (عامل معنوی) ابتداء ہے۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ابتداء کا مطلب یہ ہے، کہ عواملِ لفظیہ سے خالی ہو اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ابتداء کا مطلب یہ ہے، کہ آپ اولاً مسندالیہ لاویں، تاکہ ثانیاً مسند کے ذریعہ مسندالیہ کے متعلق خبر دیں۔

﴿ مبتداء میں اصل تعریف ہے اور خبر میں اصل تنکیر ہے ﴾

آگے مصنفؒ فرماتے ہیں" و اَصلُ الْمُبتَدَأ اَنْ يَكُونَ مَعرِفَةً "یعنی مبتداء میں اصل یہ ہے، کہ معرفہ ہو اسلئے کہ وہ محکوم علیہ ہوتا ہے، اور کسی چیز پر حکم اس وقت لگا سکتے ہیں جبکہ وہ معلوم ہو، اسلئے کہ مجہول پر حکم لگانا بے فائدہ ہے۔

مصنفؒ کے اسلوب بیان سے معلوم ہوتا ہے، کہ مبتداء میں اصل تو یہ ہے کہ معرفہ ہو، لیکن کبھی مبتداء نکرہ بھی ہوتا ہے، کماسیجیئ۔

پھر مصنفؒ فرماتے ہیں، وَ اَصلُ الْخَبَرِ اَنْ يَكُونَ نَكِرَةً یعنی اور خبر میں اصل یہ ہے، کہ نکرہ ہو، اسلئے کہ خبر محکوم بہ ہوتی ہے، اور محکوم بہ میں اصل نکرہ ہونا ہے۔

مصنفؒ کے اسلوب بیان سے معلوم ہوتا ہے، کہ خبر میں اصل تو یہ ہے، کہ نکرہ ہو، لیکن خبر کبھی معرفہ بھی ہوتی ہے کما سیجیئ۔

﴿ نکرہ مخصصہ کا مبتداء بننا صحیح ہے ﴾

آگے مصنفؒ نکرہ مخصصہ کو مبتداء بنانے کے متعلق بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں، وَ النَّكِرَةُ اِذَا وُصِفَتْ جَازَ اَنْ تَقَعَ مُبْتَدأً یعنی نکرہ کی جب صفت لائی جاوے، تو اسکا مبتداء بننا جائز ہے، اسلئے کہ نکرہ

☆ (۱) یاد رہے، کہ عامل لفظی کا ادراک زبان اور قلب دونوں کے ذریعہ ہوتا ہے اور عامل معنوی کا ادراک صرف قلب کے ذریعہ ہوتا ہے زبان سے اسکا تلفظ نہیں ہوتا ۱۲

نَحْوُ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَ لَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَیْرٌ مِنْ مُشْرِکٍ ، وَ کَذا اِذَا تُخُصِّصَتْ بِوَجهٍ آخَرَ نَحْوُ اَرَجُلٌ فِی الدَّارِ اَمْ اِمرَاَۃٌ

کی صفت لانے کی وجہ سے اشتراک میں قلت ہوجاتی ہے، تو اسکی صفت لانے کی وجہ سے، اگر چہ معرفہ نہیں بنتا، لیکن معرفہ کے قریب ہوجاتا ہے، جیسے وَ لَعَبْدٌ[1] مُؤْمِنٌ خَیْرٌ مِنْ مُشْرِکٍ میں عبدٌ نکرہ ہے، جس میں مؤمن اور کافر سب داخل ہیں، لیکن جب اسکی صفت مؤمنٌ لائے، تو کافر بندوں کے نکلنے کی وجہ سے اس میں شرکت کے اعتبار سے کمی ہوگئی، تو تخصیص کی وجہ سے معرفہ کے قریب ہوگیا، جب معرفہ کے قریب ہوگیا، تو اسکا مبتداء بننا جائز ہوگیا۔

پھر آگے مصنفؒ فرماتے ہیں، وَ کَذا اِذَا تُخُصِّصَتْ بِوَجهٍ آخَرَ یعنی اور اسی طرح صفت کے علاوہ کسی اور وجہ سے جب نکرہ[2] میں تخصیص پیدا کردی جاوے، تو پھر اس نکرہ کا مبتدا بننا صحیح ہے۔

﴿ وجه تخصیص کی پهلی مثال ﴾

مصنفؒ نے تخصیص کی کل پانچ وجوہات کو مثالوں کے ذیل میں بیان کیا ہے، ان پانچ وجہوں میں سے ایک نکرہ کو ہمزۂ استفہام کے ساتھ استعمال کرنا، جو اَمْ متصلہ سے مقارن ہو، جیسے اَرَجُلٌ فِی الدَّارِ اَمْ اِمرَاَۃٌ میں رَجلٌ اور اِمرَاَۃٌ دونوں نکرہ ہیں، جن میں متکلم کے علم کی طرف نظر کرتے ہوئے، تخصیص پائی جاتی ہے، اسلئے کہ متکلم کے علم میں ان دونوں میں سے ایک متعین ہے، اور وہ مخاطب سے دونوں میں سے ایک کی صرف تعیین کا سوال کرتا ہے۔

تو مطلب یہ ہوا کہ دونوں معلوم چیزوں میں سے کوئی گھر میں ہے، اسلئے کہ " ام " متصلہ کا ہمزہ کے

☆(۱) اسی طرح وَاَجلٌ مُسَمًّی عِندَہٗ میں اَجلٌ نکرۂ موصوفہ اپنی صفت مُسمًّی سے ملکر مبتداء ہے، اسی طرح تصغیر بمنزلہ وصف ہے، جیسے رُجَیْلٌ قَاعِدٌ تو گویا اس طرح کیا گیا رَجلٌ صَغِیرٌ قَاعِدٌ۔ ۱۲۔

☆(۲) یاد رہے، کہ نحویوں کے یہاں مشہور تو یہی ہے، کہ جب نکرہ میں اس قسم کی تخصیص پائی جائے گی، تو اسکا مبتداء بننا صحیح ہے، مگر بعض محققین مثلاً ابن برہان وغیرہ کا کہنا ہے، کہ تخصیص کی کوئی ضرورت نہیں، بلکہ ہر وہ نکرہ مبتداء بن سکے گا جس کی کوئی خبر سنانے میں مخاطب کو فائدہ ہو، اسی لئے کَوکَبٌ نِ انقَضَّ السَّاعَۃَ میں کَوکَبٌ کو نکرہ ہونے کے باوجود مبتداء بنانا صحیح ہے، اگر چہ اس میں تخصیص نہیں پائی جاتی اسلئے کہ اس خبر سے مخاطب کو فائدہ ہوتا ہے، کہ پہلے سے مخاطب کو کسی ستارہ کے اس وقت گرنے کا علم نہیں تھا، البتہ رَجلٌ قَائِمٌ کہنا درست نہیں، اسلئے کہ مخاطب جانتا ہے، کہ کسی نہ کسی رجل کے لئے قیام ثابت ہے، تو یہ خبر دینا غیر مفید ہے، یہی قول صحیح ہے ۱۲

وَمَا اَحَدٌ خَیْرٌ مِنکَ ، شَرٌّ اَھَرَّ ذَا نَاب

ساتھ استعمال کرنا دونوں میں سے ایک کے علم کے بعد فقط تعیین کے لئے ہوتا ہے، اسی وجہ سے اسکے جواب میں یا تو رَجلٌ کہاجائے گا یا امرأۃ، اور نَعمْ کے ذریعہ جواب دینا صحیح نہیں۔

تو جب خبر معلوم ہے تو وہ بمنزلۂ صفت ہوگئی، اسلئے کہ صفت کی شان یہ ہے، کہ وہ سامع کو موصوف پر جاری کرنے سے پہلے سامع کو معلوم ہو، برخلاف خبر کے کہ اسکی شان یہ ہے، کہ وہ مخبر عنہ پر جاری کرنے سے پہلے مجہول ہو۔

اسی لئے نحویوں کا مقولہ مشہور ہے، کہ صفات عِلم سے پہلے اَخبار ہیں، اور اَخبار عِلم کے بعد صفات ہیں، تو گویا مذکور مثال میں صفت کی وجہ سے مبتداء نکرہ میں تخصیص پائی گئی۔

﴿وجہ تخصیص کی دوسری مثال﴾

وجہ تخصیص کی دوسری مثال کو بیان کرتے ہوئے، مصنفؒ فرماتے ہیں وَمَا اَحَدٌ خَیْرٌ مِنکَ میں "احدٌ" مبتداء ہے، جس میں عمومِ صفت کی وجہ سے تخصیص پائی جاتی ہے، اسلئے کہ نکرہ تحتَ النفی [1] عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

تو اس مثال میں نکرہ تحت النفی ہو کر تمام افراد کو شامل ہو گیا اور تمام افراد میں تعدد نہیں ہے، اسلئے کہ افراد کا مجموعہ بمنزلۂ ایک کے ہیں، تو اس میں تخصیص پائی گئی۔

ایک بات یاد رہے، کہ مبتداء کے لئے یہ مثال پیش کرنا بنو تمیم کی لغت کے مطابق ہے، اسلئے کہ ماولا مشابہ بلیس انکے نزدیک کچھ عمل نہیں کرتے۔

﴿وجہ تخصیص کی تیسری مثال﴾

وجہ تخصیص کی تیسری مثال کو بیان کرتے ہوئے، مصنفؒ فرماتے ہیں، شَرٌّ اَھَرَّ ذَا نَاب میں شرٌّ

☆(۱) سوال یہ ہوتا ہے، کہ وہ مبتداء جس پر الف لام استغراقی ہو، اور وہ مبتداء جو نکرہ تحت النفی ہو ان دونوں میں کیا فرق ہے، جب کہ پہلے کو آپ معرفہ کہتے ہیں اور دوسرے کو نکرہ حالانکہ دونوں معنی میں مساوی ہیں؟ اسکا جواب یہ ہے، کہ دونوں میں وضع کے اعتبار سے فرق ہے کہ ہر وہ اسم جو معین شیٔ کے لئے وضع کیا گیا ہو وہ معرفہ ہے، اور وہ اسم جو معین شیٔ کے لئے وضع نہ کیا گیا ہو وہ نکرہ ہے، چاہے اسکو تعیین عارض ہو یا نہ ہو، چنانچہ آپ جاء نی رجلٌ کہیں اور رجل کے لئے ایسے اوصاف بیان کریں جو اسکے علاوہ کسی اور میں نہ پائے جاتے ہوں، تب بھی وہ معرفہ نہیں ہوگا، الف ولام تعریف کے لئے وضع کیا گیا ہے، تو اسکے داخل ہونیکی وجہ سے اسم معرفہ بنے گا، اور نفی تعریف کے لئے وضع نہیں کی گئی تو اسکی وجہ سے اسم نکرہ مخصصہ تو بنے گا معرفہ نہیں بنے گا ١٢

وَ فِی الدَّارِ رَجُلٌ وَ سَلامٌ عَلَیکَ

مبتداء ہے، جس میں صفت مقدرہ کی وجہ سے تخصیص پائی جاتی ہے، تقدیر عبارت اس طرح ہے "شَرٌّ عَظِیمٌ اَھرَّ ذَا نا بٍ" یعنی کسی بڑے شر نے کتے کو بھونکایا، کیونکہ شرٌّ پر تنوین تعظیم کے لئے ہے،

دوسری صورت یہ ہے، کہ وہ معنیٰ فاعل ہے، اصل عبارت اس طرح ہے اَھرَّ ذا نا بٍ شرٌّ تو شَرٌّ بدل ہے اھرَّ کی ضمیر مستتر ھُو سے، اور فاعل کا بدل معنیٰ فاعل ہوتا ہے، پھر فاعل جو مؤخر تھا اسکو مقدم کر دیا تاکہ حصر پیدا ہو جائے، اسلئے کہ قاعدہ ہے، " التَّقدِیمُ مَا حقُّہ' التَّأخِیرُ یُفِیدُ الْحصْرَ " یعنی جسکا حق مؤخر ہونے کا تھا اسکو مقدم کرنے سے حصر کا فائدہ ہوتا ہے، اسکا معنیٰ ہوا مَا اَھرَّ ذَا نا بٍ اِلَّا شرٌّ یعنی کتے کو شر ہی نے بھونکایا۔

﴿ وجہ تخصیص کی چوتھی مثال ﴾

وجہ تخصیص کی چوتھی مثال بیان کرتے ہوئے، مصنفؒ فرماتے ہیں، فِی الدَّارِ رَجُلٌ میں رجلٌ مبتداء ہے، جس میں مبتداء پر خبر کو مقدم کرنے کی وجہ سے تخصیص پائی جاتی ہے، اسلئے کہ جب متکلم نے فی الدار کہا تو مخاطب فوراً جان لیگا کہ اسکے بعد جو چیز ذکر کی جاویگی وہ مکان میں رہنے کی صلاحیت رکھے گی کہ وہ مرد ہے نہ کہ عورت، تو اس میں تخصیص پائی گئی۔

﴿ وجہ تخصیص کی پانچویں مثال ﴾

وجہ تخصیص کی پانچویں مثال بیان کرتے ہوئے، مصنفؒ فرماتے ہیں سَلامٌ عَلَیکَ میں سَلامٌ مبتداء ہے، جس میں متکلم کی طرف نسبت کرنے کی وجہ سے تخصیص پائی جاتی ہے، اسلئے کہ اصل میں اسکے معنی سَلَّمتُ سَلامًا عَلَیکَ ہے، اس میں سے فعل کو حذف کر دیا، جیسا کہ مصادر کے افعال کو عامۃ حذف کر دیا جاتا ہے، اب سَلامًا عَلَیکَ نصب کے ساتھ باقی رہا، تو نصب کو رفع سے بدل دیا تاکہ یہ رفع مقام دعاء میں دوام واستمرار پر دلالت کرے اسلئے کہ نصب فعل پر دلالت کرتا ہے، اور فعل حدوث پر دلالت کرتا ہے اسی طرح سَلامٌ علیٰ اِلیاسِینَ اور مقام بددعاء میں وَیلٌ لِلمُطَفِّفِینَ.

﴿ وجوہ تخصیص کے دیگر مواقع ﴾

مصنفؒ نے بعض وہ مواقع جو مشہور تھے انکو بیان کر دیا، اسکے علاوہ اور بھی مواقع ہیں، جن میں تخصیص پائی جاتی ہے مثلاً اگر مبتداء نکرہ واجب التصدیر ہو، تو اس میں تخصیص پائی جاتی ہے، جیسے اسم استفہام مَن

وَ اِنْ کَانَ اَحدُ الْاِسْمَیْنِ مَعرِفَۃً وَ الآخَرُ نَکِرَۃً فَاجْعَلِ الْمَعرِفَۃَ مُبتَدأً وَ النَّکِرَۃَ خبرًا الْبَتَّۃَ

عِندَکَ ؟ اوراسم شرط، جیسے مَن یَّقُمْ اَقُمْ.

اسی طرح اگر مبتداء مقامِ تنویع میں ہوتو اس میں بھی تخصیص پائی جاتی ہے، جیسے شاعر نمر ابن تولب کا شعر:

فَیَومٌ عَلَینَا وَیَومٌ لَنَا ÷ وَ یَومٌ نُسَآءُ وَیَومٌ نُسَرُّ

ترجمہ : کوئی دن ہمارا مخالف ہوتا ہے اور کوئی دن ہمارے موافق ہوتا ہے اور کسی دن ہم غمگین کئے جاتے ہیں اور کسی دن ہم خوش کئے جاتے ہیں۔

اسی طرح مبتداء نکرہ کا اگر ایسے اسم پر عطف کیا جاوے جس معطوف علیہ کا مبتداء بننا صحیح ہے، تو معطوف (مبتداء نکرہ) میں بھی تخصیص پائی جائیگی جیسے زَیدٌ وَ رَجلٌ قَائِمَانِ میں رَجُلٌ کا عطف زَیْدٌ پر ہو رہا ہے، اور زیدٌ معطوف علیہ کا معرفہ ہونے کی وجہ سے مبتداء بننا صحیح ہے، تو اس پر عطف کی وجہ سے رجلٌ میں بھی تخصیص پائی گئی اور رَجلٌ کا مبتداء بننا صحیح ہوگیا۔

اور قَولٌ مَعروفٌ وَ مَغفِرۃٌ خَیرٌ مِنْ صَدَقۃٍ یَتبعُھَا اَذًی میں " مغفرۃٌ " کا عطف "قولٌ" پر ہو رہا ہے، اور " قولٌ "معطوف علیہ کا، موصوف ہونے کی وجہ سے مبتداء بننا صحیح ہے، تو اس پر عطف کی وجہ سے " مغفرۃٌ " میں بھی تخصیص پائی گئی، اور مغفرۃ کا مبتداء بننا صحیح ہوگیا۔

﴿ معرفہ کو مبتداء اور نکرہ کو خبر بنانا واجب ھے ﴾

آگے مصنفؒ فرماتے ہیں، وَ اِنْ کانَ اَحدُ الْاِسْمَینِ مَعرِفَۃً وَ الآخَرُ نَکِرَۃً فَاجْعَلِ الْمَعرِفَۃَ مُبتَدأً وَ النَّکرَۃَ خبرًا[1] الْبَتَّۃَ یعنی اور اگر دو اسموں میں سے ایک معرفہ ہو، اور دوسرا نکرہ ہو، تو آپ یقینی طور پر معرفہ کو مبتداء اور نکرہ کو خبر بنائینگے، جیسے زَیدٌ قَائمٌ میں زیدٌ یقینی طور پر مبتداء ہے اور قَائِمٌ یقینی طور پر خبر ہے، اسلئے کہ یہ بات جائز نہیں کہ مبتداء نکرہ ہو اور خبر معرفہ ہو۔

امام سیبویہؒ کے نزدیک دو صورتوں میں نکرہ کو مبتداء اور معرفہ کو خبر بنایا جاتا ہے، ایک تو کَمْ مَالُکَ

☆(۱) مصنفؒ کا فرمان اَلْبَتَّۃَ ترکیب کے اعتبار سے منصوب ہے، اِجْعَلْ کا ظرف زمان ہونیکی وجہ سے، تقدیر عبارت اس طرح ہے اِجْعَلِ الْمَعرِفَۃَ مُبتداً فِی کُلِّ وَقتٍ وَقَعتُ یا ظرف مکان ہے، تقدیر عبارت اس طرح ہے، اِجعلِ الْمَعرِفَۃَ مُبتدأً فِی کُلِّ تَرکیبٍ وَقَعتُ. ۱۲۔

وَ اِنْ كَانَا مَعرِفَتَيْنِ فَاجْعَلْ اَيَّهُمَا شِئْتَ مُبْتَدَاً وَ الْآخَرَ خَبَرًا نَحْوُ اللّٰهُ اِلٰهُنَا وَ مُحَمَّدٌ نَبِيُّنَا وَ آدَمُ اَبُونَا

میں کم نکرہ مبتداء ہے، اور مالک معرفہ خبر ہے، اسلئے کہ اسماءِ استفہام کے بعد اکثر یا تو نکرہ ہوتا ہے، یا جملہ اور ظرف ہوتے ہیں، اور معرفہ بہت کم ہوتا ہے، تو ہر حال میں اقل کو اکثر پر محمول کرتے ہوئے اسکو مبتداء ہی قرار دیں گے۔

دوسری صورت اسم تفضیل خَیرٌ مِنکَ زَیدٌ میں خَیرٌ مِنکَ نکرہ مبتداء ہے، اور زیدٌ معرفہ خبر ہے، وجہ وہی ہے جو اوپر ذکر کی گئی، امام سیبویہؒ کے علاوہ دوسرے حضرات ان دونوں صورتوں میں معرفہ کو مبتداء اور نکرہ کو خبر قرار دیتے ہیں۔

﴿ مبتداء اور خبر دونوں معرفہ ہوں ﴾

آگے مصنفؒ فرماتے ہیں وَ اِنْ كَانَا مَعرِفَتَيْنِ فَاجْعَلْ اَيَّهُمَا شِئْتَ مُبْتَدَاً وَ الْآخَرَ خَبَرًا یعنی اگر دونوں اسم معرفہ (یا تخصیص میں مساوی) ہوں، تو آپ ان دونوں میں سے جسکو چاہیں مبتداء بنادیں اور دوسرے کو خبر بنادیں، اس بارے میں آپ کو اختیار ہے، اسلئے کہ دونوں میں تعریف اور تخصیص کے پائے جانے کی وجہ سے مبتداء بننے کی صلاحیت ہے۔

لیکن شرط یہ ہے، کہ جسکو آپ مبتداء بنائیں گے، اسکو مقدم کریں گے جیسے اَللّٰهُ اِلٰهُنَا اللہ تعالی ہمارے معبود ہیں اور مُحَمَّدٌ نَبِيُّنَا محمد ﷺ ہمارے نبی ہیں، اور آدَمُ اَبُونَا آدم علیہ الصلوۃ والسلام ہمارے باپ ہیں۔

ان تینوں مثالوں میں پہلا اسم علمیت کی وجہ سے معرفہ ہے، اور دوسرا اسم اضافت کی وجہ سے معرفہ ہے، تو آپ مقدم کو مبتداء اور مؤخر کو خبر کہیں گے، اسلئے کہ مبتداء میں اصل تقدیم ہے، نیز اسلئے تاکہ التباس لازم نہ آوے۔

یاد رہے کہ اس صورت میں مبتداء کو مقدم کرنیکی شرط اسوقت ہے، جب کہ کوئی قرینہ نہ ہو، اگر مبتداء کے مبتداء ہونے پر اور خبر کے خبر ہونے پر کوئی قرینہ ہو تو دونوں کے معرفہ ہونے کی صورت میں بھی خبر کو مبتداء پر مقدم کرنا جائز ہے، جیسے بَنُونَا بَنُو اَبْنَائِنَا یعنی ہمارے بیٹوں کے بیٹے ہمارے بیٹے ہیں،

اس صورت میں بَنُو اَبْنَائِنَا مبتداءِ مؤخر ہے، اور بَنُونَا خبر مقدم ہے، اسلئے کہ اس صورت میں مقدم

☆☆☆☆☆☆☆☆

کو مبتداء اور مؤخر کو خبر بنائیں، تو معنی فاسد ہو جاتے ہیں، اسلئے کہ یوں تو کہتے ہیں، کہ بیٹوں کے بیٹے ہمارے بیٹے ہیں، لیکن یوں نہیں کہا جاتا، کہ حقیقی بیٹے، بیٹوں کے بیٹے ہیں، امام سیبویہ اور علامہ فارسی کا یہی مذہب ہے۔

بعض نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ دونوں میں سے جو عام ہوگا وہ خبر کے لئے متعین ہو جائے گا، جیسے زَیْدٌ صَدِیْقِیْ میں زَیْدٌ مبتداء اور صَدِیْقِیْ خبر ہے، جبکہ آپ کے بہت سارے دوست ہوں اور اگر زید نام کے بہت سارے آدمی ہوں اور ان میں سے صرف ایک ہی آپ کا دوست ہو تو صَدِیْقِیْ مبتدءِ مؤخر ہوگا اور زَیْدٌ خبر مقدم۔

بعض نحویوں کا مذہب یہ ہے، کہ مبتداء اور خبر بنانا مخاطب کے اعتبار سے ہے، اگر مخاطب کو دو امروں میں سے ایک معلوم ہے، یا دو باتوں میں سے ایک کے متعلق سوال کرتا ہے، تو معلوم کو مبتداء بنائیں گے اور مجہول کو خبر، جیسے مخاطب کو یہ بات معلوم ہے، کہ کوئی ایک کھڑا ہے، اب وہ سوال کرے مَنِ الْقَائِمُ ؟ تو آپ جواب دیں گے اَلْقَائِمُ زَیْدٌ تو اس میں اَلْقَائِمُ مبتداء ہے اور زیدٌ خبر ہے،

اور اگر مخاطب کو یہ تو معلوم ہے، کہ زید ہے، لیکن یہ معلوم نہیں، کہ زید کھڑا ہے یا بیٹھا ہے اور آپ کہیں اَلْقَائِمُ زَیْدٌ تو اس میں القائمُ خبر مقدم ہے اور زیدٌ مبتداء مؤخر ہے۔

اور زَیْدٌ اَخُوْ بَکْرٍ میں زیدٌ مبتداء اور اَخُوْ بَکْرٍ خبر ہے، جبکہ مخاطب زید کو تو جانتا ہے، لیکن یہ نہیں جانتا، کہ وہ بکر کا بھائی ہے، اور زَیْدٌ خبر مقدم ہے، اور اخُو بَکْرٍ مبتداءِ مؤخر ہے، جبکہ مخاطب یہ تو جانتا ہے، کہ بکر کا کوئی بھائی ہے، لیکن یہ نہیں جانتا کہ وہ زید ہے یا کوئی اور ہے۔

بعض نحویوں کا مذہب یہ ہے، کہ اگر دونوں اسم، تعریف میں مختلف ہوں، تو اعرف کو مبتداء بنائیں گے، غیر اعرف کو خبر بنائیں گے اور اگر دونوں تعریف میں برابر ہوں، تو مقدم مبتداء کیلئے متعین ہو جائے گا۔

بعض نحویوں کا مذہب یہ ہے، کہ اسم مبتداء کے لئے متعین ہو جائیگا اور وصف خبر کے لئے جیسے اَلْقَائِمُ زَیْدٌ میں القائمُ خبر مقدم ہے اور زیدُ مبتداءِ مؤخر ہے۔

﴿خبر میں اصل یہ ہیکہ مفرد ہو﴾

یاد رہے، کہ مبتداء کی خبر میں اصل یہ ہے، کہ مفرد ہو، اب مفرد کی دو قسمیں ہیں جامد اور مشتق، اگر مبتداء کی خبر مفرد مشتق ہو، تو اس میں بالاتفاق ضمیر ہوتی ہے، اگر وہ مشتق اسم ظاہر کو رفع نہ دے رہا ہو، جیسے زَیْدٌ قَائِمٌ

وَ قَدْ يَكُوْنُ الْخَبَرُ جُمْلَةً اِسْمِيَّةً نَحْوُ زيدٌ ابوهُ قائمٌ ، اَوْ فِعْلِيَّةً نَحْوُ زَيدٌ قَامَ اَبُوهُ

اَیْ هُوَ اور الزَّيْدانِ قَائِمَانِ اَیْ هُمَا.

اگر مشتق اپنے مابعد اسم ظاہر کو رفع دے رہا ہو، تو پھر اس مفرد میں ضمیر نہیں ہوتی، جیسے اَلزَّيْدَانِ قَائِمٌ اَبُوهُمَا میں قائمٌ ضمیر سے خالی ہے۔

اور اگر خبر مفرد جامد ہو، تو جمہور[1] نحویوں کے نزدیک خبر جامد میں ضمیر نہیں ہوتی جیسی زَيدٌ اَسدٌ.

خبر کبھی جملہ ہوتی ہے

مبتداء کی خبر اصل کے خلاف کبھی جملہ بھی ہوتی ہے، اسی کو ہمارے مصنفؒ بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں، وَ قَدْ يَكُوْنُ الْخَبَرُ جُمْلَةً یعنی خبر کبھی جملہ ہوتی ہے، اسلئے کہ کسی چیز پر حکم جس طرح مفرد کے ذریعہ لگایا جاتا ہے، اسی طرح جملہ کے ذریعہ بھی لگایا جاتا ہے،

مصنفؒ نے قَدْ حرف تقلیل کے ساتھ بیان کیا، اس سے معلوم ہوا، کہ خبر میں اصل تو مفرد[2] ہونا ہے، اسلئے کہ خبر کلام کا جزء ہوتی ہے، اور جزء مفرد ہوتا ہے، جملہ جزء نہیں ہوتا، نیز مفرد سے ربط بہت جلد ہوتا ہے اور جملہ کا مقابل سے ربط جلدی نہیں ہوتا۔

آگے مصنفؒ جُمْلَةً کی صفت بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں اِسْمِيَّةً یعنی (خبر کبھی) جملہ اسمیہ ہوتی ہے، جیسے زیدٌ ابوهُ قائمٌ میں ابو هُ قائمٌ مبتداء خبر سے مل کر جملہ اسمیہ زیدٌ کی خبر ہے۔

پھر جُمْلَةً کی ایک اور صفت بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں، اَوْ فِعْلِيَّةً یعنی (خبر کبھی) جملہ فعلیہ ہوتی ہے، جیسے زَيدٌ قَامَ اَبُوهُ میں قَامَ اَبُوهُ فعل فاعل سے مل کر جملہ فعلیہ زیدٌ مبتداء کی خبر ہے۔

☆(۱) امام کسائی اور بعض کوفیوں کا مذہب یہ ہے، کہ خبر جامد میں بھی ضمیر ہوتی ہے، ابن مالک فرماتے ہیں، کہ یہ دعویٰ ہی دعویٰ ہے، جس پر کوئی دلیل نہیں، ابوحیان فرماتے ہیں، یہ مردود ہے، اسلئے کہ اگر خبر مفرد جامد میں ضمیر ہو، تو اس ضمیر کی ضمیر منفصل کے ذریعہ تاکید لاکر عطف جائز ہونا چاہئے چنانچہ هٰذا اَخُوْکَ هُوَ وَ زَيدٌ جائز ہونا چاہئے حالانکہ اسکو کوئی بھی جائز نہیں کہتا، البتہ مفرد مشتق میں ضمیر ہوتی ہے، اسی لئے اُس ضمیر کی ضمیر منفصل کے ذریعہ تاکید لاکر عطف جائز ہے، چنانچہ زَيدٌ قَائِمٌ هُوَ وَ عَمْرٌو جائز ہے ۱۲۔

☆(۱) اس مقام پر مفرد سے مراد وہ مفرد ہے، جو جملہ کے مقابلہ میں ہو (جملہ نہ ہو) اسی وجہ سے اَلزَّيْدَانِ قَائِمَانِ اور اَلزَّيْدُوْنَ قَائِمُوْنَ میں خبر مفرد ہے، نیز مفرد سے مراد یہ ہے، کہ مرکب تام نہ ہو، اسی لئے حَيَوانٌ نَاطِقٌ اور غُلَامُ رَجُلٍ مرکبات ناقصہ مفرد میں داخل ہیں ۱۲

أَوْ شَرْطِيَّةً نَحْوُ زَيْدٌ إِنْ جَاءَ نِي فَأَكْرَمْتُهُ ، أَوْ ظَرْفِيَّةً نَحْوُ زَيْدٌ خَلْفَكَ وَ عَمْرٌو وَ فِي الدَّارِ

پھر جُمْلَةٌ کی ایک اور صفت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، أَوْ شَرْطِيَّةً یعنی یا (خبر کبھی) جملہ شرطیہ ہوتی ہے، جیسے زَيْدٌ إِنْ جَاءَ نِي فَأَكْرَمْتُهُ میں زیدٌ مبتداء ہے اور إِنْ جَاءَ نِي شرط اپنی جزاء فَأَكْرَمْتُهُ سے مل کر جملہ شرطیہ زَيْدٌ مبتداء کی خبر ہے۔

﴿ جمله شرطیه خبر بن سکتا هے یا نهیں ؟ ﴾

اب جملہ شرطیہ خبر بن سکتا ہے یا نہیں؟ اگر جملہ شرطیہ خبر بنتا ہے، تو آیا فقط شرط خبر بنے گی، یا فقط جزاء، یا شرط اور جزاء دونوں؟ اس بارے میں نحویون کے چار مذہب ہیں۔

بعض نحویوں کا مذہب یہ ہے، کہ جملہ شرطیہ کا خبر بنانا صحیح نہیں، اسلئے کہ وہ جملہ انشائیہ ہے، امر ونہی کی طرح جن کو خبر نہیں بنایا جاتا ہے۔

بعض نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ فقط شرط خبر ہے، اس لئے کہ شرط موقوف علیہ ہے اور جزاء موقوف ہے اور اصل موقوف علیہ ہوتا ہے تو شرط اصل ہونے کی وجہ سے وہ تنہا خبر بنے گی، جزاء خبر نہیں بنے گی۔

بعض نحویوں کا مذہب یہ ہے، کہ تنہا جزاء خبر بنے گی، اسلئے کہ شرط اور جزاء کے باب میں مقصود بالذات جزاء ہے، نہ کہ شرط، اسلئے کہ شرط تو ایک زائد چیز ہے، جو جزاء کے لئے فقط علت اور قید کی حیثیت سے ہے، تو فقط جزاء مقصود بالذات ہونے کی وجہ سے خبر بنے گی۔

جمہور نحویوں کا مذہب یہ ہے، کہ شرط اور جزاء دونوں مل کر خبر بنتے ہیں، اسلئے کہ شرط اور جزاء دونوں بمنزلۂ ایک جملہ کے ہیں۔

حقیقت یہ ہے، کہ شرط اور جزاء ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوتے، تو دونوں مل کر ایک ہی چیز ہوئی، جسکی وجہ سے یہ آخری مذہب ہی صحیح معلوم ہوتا ہے، جو کہتے ہیں، کہ شرط اور جزاء دونوں کا مجموعہ خبر ہے اور ہمارے مصنف ؒ کا رجحان بھی اسی طرف ہے۔

پھر مصنف ؒ جُمْلَةٌ کی ایک اور صفت بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں، أَوْ ظَرْفِيَّةً یعنی یا (خبر کبھی) جملۂ ظرفیہ ہوتی ہے، جیسے زَيْدٌ خَلْفَكَ میں خَلْفَكَ مضاف مضاف الیہ سے ملکر جملہ یا مفرد (على اختلاف الاقوال كما سيجئ) کے متعلق ہوکر زیدٌ مبتداء کی خبر ہے، اور عَمْرٌو و فِي الدَّارِ میں فِي الدَّارِ جار مجرور سے مل کر جملہ یا مفرد (على اختلاف الاقوال كما سيجئ) کے متعلق ہوکر عمرٌو کی خبر ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

یاد رہے، کہ ظرف میں ظرف زمان، ظرف مکان اور قائم مقام ظرف یعنی جار مجرور بھی داخل ہیں۔[1]

﴿ ظرف زمان خبر بن سکتا ہے یا نہیں ﴾

یاد رہے کہ ظرف زمان کو کسی معین اسم کی خبر نہیں بنا سکتے، اسی طرح نہ تو اسکو حال بنا سکتے ہیں اور نہ تو صفت بنا سکتے ہیں، اسلئے کہ ظرف زمان کو کسی معین اسم کی خبر یا حال یا صفت بنانیکی صورت میں کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔

ہاں مگر دو صورتوں میں، اسکو خبر بنانا جائز ہے، ایک صورت یہ ہے، کہ معین معنی حدوث میں مشابہ ہو، ایک وقت کے ساتھ نہ کہ دوسرے وقت کے ساتھ، جیسے اَلْهِلَالُ اللَّيْلَةَ.

دوسری صورت یہ ہے، کہ اسکی طرف معنی کی اضافت تقدیراً جانی جاتی ہو، جیسے امرأالقیس شاعر کا شعر:

اَلْيَوْمُ خَمْرٌ وَغَدًا اَمْرٌ، تقدیر عبارت اس طرح ہے، اَلْيَوْمُ شُرْبُ خَمْرٍ اسی لئے زَيْدٌ يَوْمُ الْجُمُعَةِ ناجائز ہے، اسلئے کہ اس سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔

اب اگر ظرف زمان کسی معین اسم کی خبر ہے، حدثی معنی کی شرط کے ساتھ تو پھر دیکھیں گے، اگر وہ معنی پورے زمانے کو یا اکثر زمانے کو گھیر لیتا ہے، اور وہ ظرف زمان نکرہ ہے، تو بصریوں کے نزدیک اسپر اکثر رفع ہی آئے گا، جیسے اَلصَّوْمُ يَوْمٌ اور اَلسَّيْرُ شَهْرٌ جبکہ سیر اکثر زمانے میں ہو، اور اسپر نصب بھی جائز ہے، جبکہ فِيْ مقدر ہو، جیسے اَلصَّوْمُ يَوْمًا اور اَلسَّيْرُ شَهْرًا اور اگر فِیْ مذکور ہو تو جر آئیگا، جیسے اَلصَّوْمُ فِي يَوْمٍ اور اَلسَّيْرُ فِي شَهْرٍ یہی مذہب زیادہ صحیح بھی ہے۔

اور کوفیوں کا مذہب یہ ہے، کہ فِيْ چونکہ تبعیض کو واجب کرتی ہے، اسلئے اَلصَّوْمُ فِي يَوْمٍ جائز نہیں، بلکہ اَلصَّوْمُ يَوْمًا واجب ہے۔

﴿ ظرف مکان کو خبر بنانا ﴾

اگر ظرف مکان اسمِ معین کی خبر ہو، تو چاہے مکان کا لفظ ہو یا نہ ہو، اس میں بحث یہ ہے، کہ اگر ظرف

☆(۱) ہمارے مصنفؒ نے جملہ کی چار قسمیں بیان کی ہے، معلوم ہوا، کہ ہمارے مصنفؒ کے نزدیک ان نحویوں کا مذہب راجح ہے، جو جملہ کی چار قسمیں بیان کرتے ہیں، اسمیہ، فعلیہ، شرطیہ اور ظرفیہ، ورنہ بعض نحویوں نے جملہ کی تین قسمیں بیان کی ہے، اور ظرفیہ کو جملہ میں داخل نہیں کیا، بلکہ اسکو مفرد میں داخل کردیا ہے، اور بعض نحویوں نے جملہ کی دو قسمیں بیان کی ہیں، اسمیہ اور فعلیہ، اور شرطیہ کو فعلیہ میں داخل کیا ہے، اور ظرفیہ کو مفرد میں داخل کیا ہے۔

غیر متصرف ہو، جیسے زَيْدٌ عِنْدَكَ میں رفع کے ممتنع ہونے میں کوئی کلام نہیں۔

اور اگر متصرف نکرہ ہے، تو رفع جائز ہے، جیسے اَنْتَ مِنِّي مَكَانٌ قَرِيبٌ اور یہ بصریوں کے نزدیک ظرفیت پر باقی ہے، اور مضاف محذوف ہے، اب یا تو مبتداء سے ہے، جیسے مَكَانُكَ مِنِّي مَكَانٌ قَرِيبٌ یا تو خبر سے، جیسے اَنْتَ مِنِّي ذُوْمَكَانٍ قَرِيبٍ۔

کوفیوں کے نزدیک اس قسم کی مثالیں اسم فاعل کے معنیٰ میں ہیں ظرف نہیں، اسلئے انکے نزدیک رفع واجب ہے، اور اگر ظرف معرفہ ہے، تو رفع مرجوح اور نصب راجح ہے، جیسے زَيْدٌ خَلْفَكَ[1] اسلئے کہ خبر میں اصل نکرہ ہے اور یہ نکرہ نہیں۔

﴿ ظرف کا متعلق کیا ہے ؟ ﴾

پھر اگر خبر ظرف ہو تو آیا وہ ظرف خبر ہوگی یا متعلَّق ؟ اس بارے میں بعض نحویوں کا مذہب یہ ہے، کہ خبر ظرف ہے، نہ کہ متعلَّقِ مقدر، علامہ فارسی اور ابن جنی کا مذہب یہی ہے، اور کہتے ہیں، کہ عامل یعنی متعلَّق نسیا منسیا ہے۔

بعض نحویوں کا مذہب یہ ہے، کہ متعلَّق اور ظرف دونوں خبر ہیں، اور بعض نحویوں کا مذہب یہ ہے، کہ خبر متعلَّق مقدر ہے نہ کہ ظرف، ابن کیسان اور ابن مالک نے اسی کو اختیار کیا ہے، اور یہی صحیح ہے۔

آگے مصنفؒ فرماتے ہیں وَ الظَّرْفُ مُتَعَلِّقٌ بِجُمْلَةٍ عِنْدَ الْاَكْثَرِ وَ هِيَ اِسْتَقَرَّ یعنی ظرف اکثر نحویوں کے نزدیک ہمیشہ جملہ (جملہ فعلیہ) کے متعلق ہوتا ہے، اور وہ فعل اِسْتَقَرَّ ہے۔

یاد رہے، کہ ابو العباس مبرد کے علاوہ تمام نحویوں کی نزدیک ظرف اور جار[2] مجرور متعلق ہوتے ہیں، لیکن کس کے متعلق ہوتے ہیں آیا فعل کے یا مفرد (اسم فاعل) کے اس بارے میں نحویوں کا اختلاف ہے۔

☆(۱) خلفُ اور قدامُ بصریوں کے نزدیک ظروف میں سے ہیں، چاہے مضاف ہوں یا مضاف نہ ہوں، اور ترکِ اضافت بصریوں کے نزدیک کم ہے، اور کوفیوں کے نزدیک اضافت کے وقت ظروف ہیں اور افراد (عدم اضافت) کے وقت اسم فاعل کے معنیٰ میں ہیں، تو کوفیوں کے نزدیک جَلَسْتُ خَلْفًا کے معنیٰ جَلَسْتُ مُتَاَخِّرًا ہے اور خَلْفًا حال کی بناء پر منصوب ہے، اور بصریوں کے نزدیک حذف مضاف الیہ کی بناء پر مرفوع ہے، یعنی جَلَسْتُ خلفُ ۱۲۔

☆(۲) یاد رہے کہ وہ حروف جارہ جو متعلق سے ملکر مبتداء کی خبر بن سکتے ہیں، وہ یہ ہیں من، الی، لام، باء، کاف، علی اور عن انکے علاوہ حروف جارہ مبتداء کی خبر نہیں بن سکتے ۱۲

مَثَلاً تَقُوْلُ زَیْدٌ فِی الدَّارِ تَقْدِیْرُہٗ زَیْدُ نِ اِسْتَقَرَّ فِی الدَّارِ

جمہور بصریوں کے نزدیک اس جگہ ظرف کا متعلّق فعلِ مقدر ہوگا، اسلئے کہ اس صورت میں ظرف معمول ہے اور اسکا عامل مقدر ہے، اور عوامل میں سب سے زیادہ قوی عامل فعل ہے، اسلئے فعل ہی مقدر مانا جائے گا، ہمارے مصنفؒ اور صاحب کافیہ ابن حاجبؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

امام اخفش اور کوفیوں (۱) کے نزدیک مفرد یعنی اسم فاعل مقدر ہوگا، اسلئے کہ اس مقام پر ظرف محل خبر ہے اور خبر میں اصل مفرد ہونا ہے۔

تو زَیْدٌ فِی الدَّارِ اور زَیْدٌ خَلفَکَ میں بصریوں کے نزدیک تقدیر عبارت اس طرح ہے، زیدٌ اِسۡتَقرَّ فی الدَّارِ اور زَیدٌ اِستقرَّ خَلفَکَ، اور امام اخفش اور کوفیوں کے نزدیک تقدیر عبارت اس طرح ہے زَیدٌ مُستَقِرٌّ فِی الدَّارِ، اور زیدٌ مُستَقِرٌّ خَلفَکَ ۔

بعض نحویوں کے نزدیک دونوں صورتیں برابر ہیں، چاہے تو مفرد کو مقدر مانیں، اور چاہے تو جملہ کو مقدر مانیں، صاحب الفیہ ابن مالک نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

﴿ ظرف کی قسمیں ﴾

اگر ظرف اور جار مجرور کے متعلّق کے لئے فعل کی خصوصیت اور تعیین پر کوئی قرینہ موجود ہو، تو اس صورت میں خاص فعل ہی متعلّق ہوگا، جیسے بسم الله الرحمن الرحیم میں کھاتے وقت، آکلُ پیتے وقت، اشربُ پڑھتے وقت، اَقرأُ اور لکھتے وقت، اَکتُبُ ۔

اور اگر کسی خاص فعل پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ نہ ہو، تو اس صورت میں افعال عامہ کو مقدر مانا جائے گا اور افعال عامہ یہ ہیں، کونٌ، ثبوتٌ، حصولٌ اور وجودٌ جیسے زیدٌ فی الدَّارِ اَیْ مَوجُودٌ فی الدَّارِ ۔

پھر یاد رہے کہ اگر ظرف اور جار مجرور کا متعلق کلام اور عبارت میں موجود ہے، تو اسکو ظرف لغو کہتے ہیں، اسلئے کہ اس صورت میں مقدر ماننے کی ضرورت نہیں، جیسے کتبتُ بِالقَلَمِ میں جار مجرور کا متعلق کتبتُ

☆ (۱) ایک بات یاد رہے کہ بصریوں اور کوفیوں کے درمیان اختلاف اس وقت ہے، جب کہ ظرف اور جار مجرور مبتداء کی خبر ہو، جو مفرد کے محل میں ہوتی ہے، اور اگر ظرف اور جار مجرور غیر خبر ہے، یعنی خبر نہیں بلکہ کچھ اور ہے، تو اس صورت میں کوئی اختلاف نہیں، بلکہ کوفیوں کے نزدیک بھی بصریوں کی طرح فعل ہی مقدر مانا جائیگا ۱۲۔

و لَابُدَّ فِی الْجُملَۃِ مِن ضَمِیرٍ یَعُودُ اِلی الْمُبتَدأِ کالْھَاءِ فِیْ مَا مَرَّ

فعل کلام میں موجود ہے۔

اور اگر متعلق کلام میں موجود نہ ہو، بلکہ مقدر ہو، تو اسکو ظرف مستقر کہتے ہیں، جیسے بسم اللہ کا متعلق کلام میں موجود نہیں، بلکہ مقدر ہے۔

بعض حضرات فرماتے ہیں، کہ اگر ظرف اور جار مجرور کا عامل (متعلّق) افعال عامہ میں سے ہو، جو کہ مقدر ہوتے ہیں تو مستقر ہے، اور اگر عامل افعال عامہ میں سے نہ ہو، یا افعال عامہ میں سے ہو لیکن مذکور ہو تو لغو ہے۔

﴿ خبر جمله هو تو اسمیں عائد کا هونا ضروری هے ﴾

آگے مصنفؒ فرماتے ہیں و لَابُدَّ فِی الْجُملَۃِ مِن ضَمِیرٍ یَعُودُ اِلی الْمُبتَدأِ کَالْھَاءِ یعنی اگر خبر جملہ ہو تو اس صورت میں خبر میں ایک ضمیر کا ہونا ضروری ہے، جو مبتداء کی طرف لوٹتی ہو، جیسے زَیدٌ اَبُوہ' قائِمٌ میں " ہٗ "ضمیر زیدٌ مبتداء کی طرف لوٹتی ہے۔

اسلئے کہ جملہ من حیث الجملہ مستقل ہوتا ہے، جو ماقبل اور مابعد کا محتاج نہیں ہوتا، اور خبر کا چونکہ مبتداء کے ساتھ مربوط ہونا ضروری ہے، اسلئے ایسی چیز کا ہونا ضروری ہے، جو خبر کو مبتداء کے ساتھ مربوط کردے۔

لیکن خبر جب جملہ ہو، تو بعض مرتبہ رابطہ (ضمیر) کا ہونا ضروری نہیں، جیسے مَقُولِی زَیدٌ قَائِمٌ میں زَیدٌ قَائِمٌ جملہ اسمیہ مَقُوْلِی ُکی خبر ہے، اور خبر میں رابطہ نہیں ہے۔

یادرہے، کہ ربط کے لئے اصل تو ضمیر ہے، لیکن کبھی ربط کیلئے اسم اشارہ کو لایا جاتا ہے، جیسے وَ لِبَاسُ التَّقْوٰی ذالکَ خَیرٌ اور وَ الَّذِیْنَ کَذَّبُو بِآیاتِنا وَ اسْتَکْبَرُوْا عَنْھا اُو لٰئکَ اَصحابُ النَّارِ.

اور کبھی ربط کے لئے مبتداء کو اسی لفظ سے مکرر لایا جاتا ہے، جیسے زَیدٌ قَامَ زَیدٌ اور اکثر گھرادینے

☆(۱) ابن الانباری اور بعض کوفیوں کا مذہب یہ ہے، کہ جملہ انشائیہ کا خبر بنانا صحیح نہیں، اسلئے کہ خبر وہ ہوتی ہے، جسمیں صدق وکذب کا احتمال ہو، اور جملہ انشائیہ میں صدق اور کذب کا احتمال نہیں ہوتا، اور جمہور نحویوں کا مذہب یہ ہے، کہ جملہ انشائیہ کا خبر بنانا صحیح ہے، اسلئے کہ نحویوں کے نزدیک مبتداء کی خبر سے وہ مراد نہیں جسمیں صدق اور کذب کا احتمال ہو، بلکہ جسمیں صدق اور کذب کا احتمال نہ ہو، اسکو بھی مبتداء کی خبر کہتے ہیں جیسے زیدٌ عندکَ میں عندکَ کو خبر کہتے ہیں، حالانکہ اسمیں صدق اور کذب کا احتمال نہیں، نیز جملہ انشائیہ کے خبر بننے پر دلیل یہ ہے، کہ اَمّا زَیدٌ فَاضرِبْہٗ میں زیدٌ مبتداء ہے، اور فَاضرِبْہٗ جملہ انشائیہ خبر ہے ۱۲

وَ یجُوزُ حَذفُہٗ عِندَ وجُودِ قَرینۃٍ نحوُ اَلسَّمنُ مَنوَانِ بِدرھَمٍ

اور بڑا دکھانے کے موقع میں ہوتا ہے، جیسے اَلْحَاقَّۃُ مَا الْحَاقَّۃُ اور اَصحَابُ الْیَمِینِ مَا اَصحَابُ الْیَمِینِ وغیرہما قرآن کریم میں اس قسم کی بہت ساری مثالیں ہیں۔

اور کبھی ربط کے لئے خبر میں عمومیت پیدا کر دیجاتی ہے، جو مبتداء کو شامل ہو جاتی ہے، جیسے زیدٌ نِعْمَ الرَّجلُ، اور شاعر کا شعر :

اَلا لَیتَ شِعرِی ھَلْ اِلیٰ اُمِّ مَعْمَرٍ ÷ سَبِیلٌ فَامَّا الصَّبرُ عَنھَا فَلا صَبرَ

کاش ام معمر کی ملاقات کا راستہ مجھے معلوم ہوتا اسلئے کہ اس سے دور رہکر صبر کرنا کوئی صبر نہیں ہے۔

کبھی تو خبر عین مبتداء ہوتا ہے، یا یوں کہو کہ جملہ خبر ہو، جو مبتداء کی تفسیر کرتا ہو، تفسیر بمنزلہ ضمیر ہو جائے گی، جیسے قُلْ ھُوَ اللّٰہُ اَحدٌ اور ھٰذا زیدٌ قائمٌ الغرض ربط کے لئے ضمیر کی طرح اور بھی چیزیں مستعمل ہیں، اس لئے مصنفؒ بھی صاحب کافیہ کی طرح لَا بُدَّ مِنْ عَائِدٍ کہتے، تو زیادہ بہتر تھا، تا کہ یہ سارے روابط[1] داخل ہو جاتے، لیکن پھر بھی مصنفؒ نے ضمیر کا لفظ استعمال کیا، اسلئے کہ ضمیر ربط کے لئے عمدہ اور زیادہ مشہور ہے۔

﴿قرینہ[2] کے وجود کے وقت عائد کا حذف جائز ہے﴾

آگے مصنفؒ فرماتے ہیں وَ یجُوزُ حَذفُہٗ عِندَ وجُودِ قَرِینۃٍ یعنی خبر میں سے رابطہ (ضمیر) کا حذف کرنا قرینہ کے پائے جانے کے وقت جائز ہے، جیسے اَلسَّمنُ مَنوَانِ بِدِرْھَمٍ (دو سیر گھی ایک درہم کے بدلہ میں ہے) میں السَّمَنُ مبتداء ہے اور مَنَوَانِ مبتداء ثانی اپنی خبر بِدرھمٍ سے مل کر جملہ اسمیہ السَّمنُ مبتداء کی خبر ہے، اور مَنوَانِ بِدرھمٍ خبر جملہ میں ربط دینے والی ضمیر محذوف ہے، تقدیر عبارت اس طرح ہے اَلسَّمنُ مَنَوَانِ مِنہُ بِدِرْھَمٍ تو مِنہُ رابطہ کو حذف کر دیا ہے، اسلئے کہ بائع سمن (گھی) کا تذکرہ کرتا ہے، تو مطلب یہ ہے، کہ گھی ہی کی قیمت دو سیر کا ایک درہم ہے، اسکے علاوہ دودھ اور تیل وغیرہما کی قیمت کا تذکرہ نہیں، جب بائع کے نزدیک گھی متعین ہے، تو پھر اسکی طرف لوٹنے والی ضمیر کا لانا ضروری نہیں۔

☆ (۱) ایک بات یاد رہے کہ تمام روابط جو ہم نے بیان کئے ہیں، انمیں سے صرف ضمیر کا حذف کرنا جائز ہے، جبکہ کوئی قرینہ پایا جاتا ہو، دوسرے روابط کا حذف کرنا جائز نہیں، اسلئے کہ انمیں سے صرف ضمیر ہی عمدہ اور مشہور ہے، جسکی وجہ سے اسکو حذف کرنا جائز ہے ۱۲۔

☆ (۲) قرینہ کے لغوی معنی علامت کے ہیں، اور اصطلاح میں قرینہ ÷ وہ امر ہے جو کسی چیز کی تعیین پر دلالت کرے ۱۲۔

الْبُرُّ الْكُرُّ بِسِتِّيْنَ دِرهمًا

اسی طرح الْبُرُّ الْكُرُّ بِسِتِّيْنَ دِرهمًا ایک کر (ایک پیمانہ ہے) گیہوں ساٹھ درہم کے بدلہ میں ہے، میں الْبُرُّ مبتداء ہے، اور الْكُرُّ مبتداء ثانی اپنی خبر بِسِتِّيْنَ دِرهمًا سے ملکر جملہ اسمیہ الْبُرُّ مبتداء کی خبر ہے، اور الْكُرُّ بِسِتِّيْنَ دِرهمًا خبر جملہ میں ربط دینے والی ضمیر محذوف ہے، تقدیر عبارت اس طرح ہے الْبُرُّ الْكُرُّ منه بِسِتِّيْنَ دِرهمًا تو مِنْهُ رابطہ کو حذف کر دیا، اسلئے کہ بائع گیہوں کا تذکرہ کرتا ہے۔

تو مطلب یہ ہوگا، کہ گیہوں ہی کی قیمت ایک کر کا ساٹھ درہم ہے، اسکے علاوہ جَو اور کھجور کی قیمت کا تذکرہ نہیں، جب بائع کے نزدیک گیہوں متعین ہیں تو پھر اسکی طرف لوٹنے والی ضمیر کی کوئی ضرورت نہیں۔

﴿ حذفِ عائد کے لئے کچھ قیودات ھیں ﴾

مصنفؒ کی عبارت ضمیر کے حذف کے متعلق عمومیت کی حیثیت سے ہے، جو اس بات پر دلالت کرتی ہے، کہ حذف شائع اور کثیر ہے، کہ جب بھی قرینہ پایا جائیگا حذف کر دی جائیگی، حالانکہ بات ایسی نہیں، اسلئے کہ حذف اس ضمیر کے ساتھ خاص ہے، جو مِنْ کی وجہ سے مجرور ہو اور جملہ اسمیہ میں ہو۔

یاد رہے کہ وہ ضمیر جو ربط کے لئے خبر میں لائی جاتی ہے، اس ضمیر کا حذف کرنا جائز ہے، اب یہ حذف یا تو سماعی ہوگا یا قیاسی۔

رابطہ کی ضمیر کو قیاساً جمہور کے نزدیک صرف ایک جگہ میں حذف کیا جاتا ہے، جسکے لئے قیاس اور قاعدہ یہ ہے، کہ اگر ضمیر مجرور بِمِنْ ہو، اور جملہ خبریہ ابتدائیہ ہو، اور اس جملہ میں مبتداء ثانی مبتداء اول کا جزء ہو، جیسے الْبُرُّ الْكُرُّ بِسِتِّيْنَ دِرهمًا میں تقدیر عبارت اس طرح ہے الْبُرُّ الْكُرُّ منه بِسِتِّيْنَ دِرهمًا، اسلئے کہ مبتداء ثانی اَلْكُرُّ جزء ہے،، مبتداء اول الْبُرُّ کا، اور یہ جزئیت ضمیر سے سمجھی جاتی ہے، تو جار مجرور دونوں کو ایک ساتھ حذف کر دیا، اب اگر مبتداء ثانی معرفہ ہو (جیسے مثال مذکور میں الكُرُّ معرفہ ہے) تو مِنْهُ میں دو احتمال ہیں۔

ایک احتمال یہ ہے کہ مِنْهُ جار مجرور كائنٌ سے متعلق ہوکر الكُرُّ کی صفت ہے، اس صورت میں اَلْكُرُّ پر الف لام زائدہ ہوگا، جیسے شعر : و لَقَدْ أَمُرُّ علَى اللَّئِيمِ يَسُبُّنِي میں اللَّئِيمُ پر الف ولام زائدہ ہے، اس صورت میں تقدیر عبارت اس طرح ہوگی الْبُرُّ الْكُرُّ كائنٌ [1] منه بستينَ دِرهمًا.

☆(۱) ترکیب: الْبُرُّ مبتداءِ اول الْكُرُّ موصوف، كائنٌ شبہ فعل مِنْهُ جار مجرور كائنٌ کے متعلق ہوا، كَائِنٌ شبہ فعل اپنے متعلق سے مل کر الكُرُّ موصوف کی صفت، موصوف اپنی صفت سے مل کر مبتداءِ ثانی باء حرفِ جارہ ستِّينَ دِرهمًا ممیز تمیز سے مل کر باء حرفِ جارہ کا مجرور باء حرفِ جارہ اپنے مجرور سے مل کر ثَابِتٌ سے متعلق ہوکر اَلْكُرُّ مبتداءِ ثانی کی خبر، مبتداء ثانی اپنی خبر سے مل کر جملہ اسمیہ ہوکر خبر ہوئی مبتداءِ اول کی، مبتداء اول اپنی خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہوا۔۱۲

☆☆☆☆☆☆☆☆

دوسرا احتمال یہ ہے، کہ مِنْـہُ جار مجرور اپنے متعلق سے ملکر خبر کی ضمیر سے حال ہو، اور اس میں عامل خبر ہو، اس صورت میں تقدیر عبارت اس طرح ہوگی، اَلْبُرُّ اَلْکُرُّ کائنٌ [1] بِستینَ دِرهمًا ثابتًامِنه' .

اور اگر مبتداءِ ثانی نکرہ ہو، جیسے اَلسَّمـنُ منوانِ بِدرهمٍ تو جار مجرور متعلق ہوکر مبتداءِ ثانی کی صفت ہوگی اور تقدیر عبارت اسطرح ہوگی اَلسَّمَنُ مَنَوَانِ کَائِنَانِ [2] مِنهُ ثابتان بِدِرهمٍ.

امام فراء کا مذہب یہ ہے کہ قیاسا ایک اور جگہ پر بھی رابطہ کی ضمیر کا حذف کرنا جائز ہے، جبکہ ضمیر منصوب مفعول بہ ہو، اور مبتداء کُلٌّ ہو، جیسے شاعر کا شعر :

قَد اَصبحَتْ اُمُّ الخِیارِ تَدَّعِیُ ÷ عَلَیَّ ذنبًا کُلُّهٗ لَمْ اَصنَعْ

اس شعر میں کُلُّهٗ مبتداء ہے اور اَصْنَعْ جملہ فعلیہ خبر ہے، تقدیر عبارت اس طرح ہے، لَمْ اَصْنَعه' تو مفعول کی ضمیر جو مبتداء کی طرف عائد ہے، شاعر نے اسکو حذف کردیا ہے، ترجمہ ام خیار نے مجھ پر ایسے گناہ کا دعوی کیا ہے جس میں سے میں نے کچھ بھی نہیں کیا ہے۔

اسی طرح آیت کریمہ ابن عامر کی قرأت کے مطابق و کلٌّ وَعدَ اللّٰہُ الْحُسنٰی ای وَعدَہٗ میں ضمیر منصوب کو حذف کردیا ہے، ابن ابی الربیع اور ھشام بھی امام فراء کے قدم بقدم چلے ہیں۔

لیکن جمہور کے نزدیک ضمیر مجرور بِمِنْ کے علاوہ میں عائد ضمیر کا حذف کرنا سماعی ہے، اور آیت کریمہ میں مشہور قرأت کے مطابق کُـلاً مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب ہے، اسلئے اس سے استدلال صحیح نہیں۔

☆(۱) اَلْبُرُّ مبتداءِ اول اَلْکُرُّ مبتداء ثانی کائنٌ شبہ فعل اسمیں ضمیر ذوالحال ثابتا شبہ فعل منه جار مجرور ملکر متعلق ہو اثابتا شبہ فعل کے، ثابتا شبہ فعل اپنے فاعل اور متعلق سے ملکر حال ہوا، کائن کی ضمیر ذوالحال سے، ذوالحال اپنے حال سے ملکر فاعل ہوا کـائن شبہ فعل کا باء حرف جارہ ستیـن درهما ممیّز تمیز سے ملکر مجرور ہوا باء حرف جارہ کا، باء حرف جارہ اپنے مجرور سے ملکر متعلق ہوا، کائنٌ شبہ فعل کے، کائنٌ شبہ فعل اپنے فاعل اور متعلق سے ملکر خبر ہوئی مبتداء ثانی الکر کی، مبتداءِ ثانی اپنی خبر سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ ہوکر خبر ہوئی مبتداءِ اول کی، مبتداءِ اول اپنی خبر سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ ہوا ۱۲۔

☆(۲) السمنُ مبتداءِ اول منوان موصوف کائِنَانِ شبہ فعل اسمیں ضمیر ھُمَا فاعل، منه جار مجرور متعلق ہوا کائنانِ شبہ فعل کا، کـائنـانِ شبہ فعل اپنے فاعل اور متعلق سے ملکر صفت ہوئی مـنوانِ موصوف کی، موصوف اپنی صفت سے ملکر مبتداءِ ثانی، ثـابتانِ شبہ فعل بِدرهمٍ جار مجرور متعلق ہوا، ثـابتانِ شبہ فعل کا، ثـابتانِ شبہ فعل اپنے فاعل اور متعلق سے ملکر خبر ہوئی مبتداء ثانی کی، مبتداءِ ثانی اپنی خبر سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ ہوکر خبر ہوئی مبتداءِ اول کی، مبتداءِ اول اپنی خبر سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ ہوا ۱۲

☆☆☆☆☆☆☆☆

اب سماعاً عائد ضمیر کا حذف کرنا یا تو مجرور میں ہوگا، جیسے وَ لَمَنْ صَبَرَ وَ غَفَرَ اِنَّ ذالِکَ لَمِنْ عَزْمِ الاُمُوْرِ میں ضمیر محذوف ہے، تقدیر عبارت اس طرح ہے، اِنَّ ذالِکَ منه لَمِنْ عَزْمِ الْاُمُوْرِ۔

یا تو منصوب میں ہوگا، لیکن اسکے لئے شرط یہ ہے، کہ وہ ضمیر منصوب ہو، لفظاً فعل کی وجہ سے، جیسے شاعر کا شعر:

فَاَقْبَلْتُ زَحْفًا علَی الرُّکْبَتَیْنِ ÷ فَثَوْبٌ لَبِسْتُ وَ ثَوْبٌ اَجُرُّ

میں تقدیر عبارت اس طرح ہے، لَبِسْتُـــهٗ اور اَجُـرُّهٗ، ترجمہ پس میں آہستہ آہستہ زانو کے بل چلنے لگا پس میں ایک کپڑا پہنتا تھا اور دوسرا کپڑا گھسیٹتا تھا۔

اور ضمیر مرفوع کو حذف نہیں کیا جاتا، اسلئے کہ مرفوع کلام میں عمدہ ہوتا ہے، اور عمدہ کا حذف کرنا جائز نہیں۔

ہاں اگر عائد ضمیر مرفوع صلہ میں ہو، تو بعض احوال میں اسکو حذف کر دیا جاتا ہے، اسلئے کہ خبر کا مبتداء کے ساتھ جو ارتباط ہوتا ہے، اسکے مقابلہ میں صلہ کا ارتباط موصول کے ساتھ اشد ہوتا ہے، جیسا کہ موصول کی بحث میں انشاء الله تعالی معلوم ہوگا۔

﴿ وہ جملے جنکے لئے محل اعراب ہوتا ہے ﴾

پھر ایک بات یاد رہے، کہ وہ جملہ جو خبر ہوتا ہے، اسکے لئے محل اعراب ہوتا ہے، یعنی وہ جملہ محلاً خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوتا ہے۔

اور وہ جملے جن کے لئے محل اعراب ہوتا ہے وہ کل سات ہیں، (۱) خبر، جیسے آیت کریمہ اللّٰہ یَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ یَشَاءُ (۲) حال، جیسے آیت کریمہ اَفَاَمِنَ اَهلُ القُرٰی اَنْ یَأتِیَهُم بَأسُنَا وَهُمْ نَائِمُونَ (۳) مفعول بہ، جیسے آیت کریمہ قَالَ اِنِّی عَبدُ اللّٰه (۴) مضاف الیہ، جیسے آیت کریمہ هٰذا یَومُ یَنفَعُ الصَّادِقِینَ صِدْقُهُم (۵) شرط جازم کا جواب شرط ہو، اور مقترن بالفاء ہو، جیسے آیت کریمہ اِنْ کَانَ قَمِیصُهٗ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصدقَتْ وَهوَ مِنَ الْکَاذِبِینَ یا مقترن باذا الفجائیة ہو، جیسے آیت کریمہ وَ اِنْ تُصِبْهُمْ سَیِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ اَیْدِیْهِمْ اِذاهُمْ یَقنَتُونَ (۶) صفت، جیسے آیت کریمہ وَ جَاءَ مِنْ اَقْصَی الْمَدِینَةِ رَجلٌ یَسْعٰی (۷) وہ جملہ اس جملہ کے تابع ہو، جسکے لئے محل اعراب ہے، یعنی متبوع محل اعراب ہو،

☆☆☆☆☆☆☆

تو تابع بھی محل اعراب ہوگا، جیسے آیت کریمہ اَللّٰہُ یَستَھزِأُ بِھِم وَ یَمُدُّھُم .

﴿ وہ جملے جنکے لئے محل اعراب نہیں ہوتا ﴾

اور وہ جملے جن کے لئے محل اعراب نہیں ہوتا وہ بھی سات ہیں، (۱) مستأنفہ، جیسے آیت کریمہ اَللّٰہُ نُورُ السَّماواتِ وَالارضِ (۲) صلہ، جیسے آیت کریمہ اَلحمدُ لِلّٰہِ الذِی اَنزَلَ علٰی عَبدِہِ الکتابَ (۳) جواب قسم، جیسے آیت کریمہ فَوربِّ السَّماءِ وَ الارضِ اِنَّہ لَحقٌّ (۴) شرط غیر جازم کا جواب شرط ہو، جیسے آیت کریمہ وَاِذاحُیِّیتُم بِتَحِیَّۃٍ فَحَیُّوابِاَحسنَ مِنھَا یا شرط جازم کا جواب شرط ہو، لیکن غیر مقترن بالفاء اور غیر مقترن باذا الفجائیۃ ہو، جیسے آیت کریمہ مَن یَعمَلْ خیرًا یُجزَبِہ (۵) جملہ معترضہ، جیسے آپ ﷺ کا فرمان نَحنُ مَعاشَرَ الاَنبیاءِ لَا نُورِّثُ مَا تَرَکنَاہُ صدقَۃٌ (۶) جملہ تفسیریہ، جیسے آیت کریمہ فَاَوحَینَا اِلَیہِ اَنِ اصنَعِ الفُلکَ بِاَعیُنِنَا (۷) وہ جملہ جو ایسے جملہ کے تابع ہو جسکے لئے محل اعراب نہیں، یعنی متبوع کے لئے محل اعراب نہ ہو، تو تابع کے لئے بھی محل اعراب نہیں ہوگا، جیسے آیت کریمہ خُذِ العَفوَ وَ أْمُرْ بِالمَعرُوف.

﴿ مبتداء میں اصل تقدیم ھے اور خبر میں اصل تأخیر ھے ﴾

اب ہم مصنفؒ کی آنے والی عبارت کو حل کرنے سے پہلے مبتداء اور خبر میں تقدیم وتاخیر کے اعتبار سے کیا ہے اس کو معلوم کرلیں، چنانچہ مبتداء میں اصل تقدیم ہے، اور خبر میں اصل تأخیر ہے، اسلئے کہ مبتداء اصل ذات ہے، اور خبر احوال میں سے ایک حال ہے، اور اوصاف میں سے ایک وصف ہے اور قاعدہ ہے کہ ذات مقدم ہوتی ہے حال اور وصف پر، نیز اسلئے کہ مبتداء محکوم علیہ ہے جس پر خبر کے ذریعہ حکم لگایا جاتا ہے تو حکم لگنے سے پہلے محکوم علیہ کا وجود[1] ضروری ہے، جب معنیٰ یہ بات ہے، کہ محکوم علیہ مقدم ہو اور محکوم بہ مؤخر ہو تو لفظوں میں بھی معنیٰ کی رعایت کرتے ہوئے مبتداء میں تقدیم کو اصل اور خبر میں تأخیر کو اصل قرار دیا۔

☆(۱) سوال یہ ہوتا ہے، کہ پھر تو فعل پر فاعل کو بھی مقدم کرنا چاہئے، اسلئے کہ فاعل محکوم علیہ ہوتا ہے، اور فعل محکوم ہوتا ہے، اسکے باوجود فعل پر فاعل کو مقدم کیوں نہیں کرتے؟ اسکا جواب یہ ہے، کہ فعل اور فاعل میں امر معنوی کے ساتھ امر لفظی بھی پایا جاتا ہے، جو اس بات کا تقاضہ کرتا ہے، کہ فعل مقدم ہے، اور وہ امر لفظی یہ ہے، کہ فعل عامل اور فاعل معمول ہے، اور عامل میں اصل تقدیم ہے، تو امر لفظی کے ہوتے ہوئے امر معنوی کو چھوڑ دیا، اسلئے کہ معنیٰ کے مقابلہ میں لفظ اصل ہے، اور یہ بات مبتداء اور خبر میں نہیں، اسلئے کہ مبتداء اور خبر میں (اصح مذہب کے مطابق) عامل معمول کا تعلق نہیں۔۱۲

وَ قَدْ يَتَقَدَّمُ الْخَبرُ علٰى الْمُبتَدأِ نَحْوُ فِي الدَّارِ زَيْدٌ

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ مبتداء میں اصل تقدیم ہے، تو جمہور نحویوں کے نزدیک فِی دارِہٖ زیدٌ جیسی مثالیں جائز ہے اسلئے کہ دارہ میں "ہٗ" ضمیر زیدٌ مبتداء کی طرف لوٹتی ہے اور وہ ضمیر اگر چہ زیدٌ مبتداء پر مقدم ہے اور اضمار قبل الذکر لازم آتا ہے، لیکن یہ اضمار قبل الذکر لفظا ہے رطبۃً نہیں اسلئے کہ زیدٌ مبتداء تقدیرا مقدم ہے۔

اور صَاحِبُها فِي الدَّارِ جیسی مثالیں ناجائز ہیں، اسلئے کہ صاحبُهَا میں ھا ضمیر الدار خبر کی طرف لوٹتی ہے، جو لفظاً اور رطبۃً دونوں اعتبار سے مؤخر ہے، اسلئے کہ خبر میں اصل تأخیر ہے تو اضمار قبل الذکر لفظاً اور رطبۃً دونوں طرح لازم آتا ہے، اور جمہور کے نزدیک اضمار قبل الذکر لفظاً اور رطبۃً دونوں طرح لازم آتا ہو، تو جائز نہیں۔

امام اخفش اور ابن جنی کے نزدیک چونکہ اضمار قبل الذکر مطلقاً جائز ہے، اسلئے انکے نزدیک اوپر والی دونوں مثالیں جائز ہیں اور امام کسائی کے نزدیک چونکہ اضمار قبل الذکر مطلقاً ناجائز ہے، اس لئے ان کے نزدیک اوپر والی دونوں مثالیں ناجائز ہیں۔

﴿ خبر کو مبتداء پر مقدم کرنا جائز ھے ﴾

آگے مصنفؒ فرماتے ہیں وَ قَدْ يَتَقَدَّمُ الْخَبرُ علٰى الْمُبتَدأِ یعنی کبھی خبر، مبتداء پر مقدم ہوتی ہے، جیسے فِي الدَّارِ زَيدٌ میں فِي الدَّارِ خبر مقدم ہے، اور زیدٌ مبتداء مؤخر ہے۔

﴿ مبتداء کو خبر پر مقدم کرنا واجب ھے ﴾

مبتداء کو خبر پر مقدم کرنا واجب ہے، اور مبتداء کو خبر پر وجوبا مقدم کرنے کی مختلف صورتیں ہیں، جبکہ مبتداء ایسے معنی کو متضمن ہو، جسکے لئے صدارت کلام ضروری ہے، جیسا کہ استفہام[1] وغیرہ، جیسے مَن اَبُوكَ؟ میں منْ کلمۂ استفہام امام سیبویہؒ کے نزدیک مبتداء ہے اور ابُوكَ اسکی خبر ہے، اور اس صورت میں مبتداء

☆(١) ایک بات یاد رہے کہ اسماء استفہام جیسے مَنْ ، مَا ، اَیٌّ اور اَيَّةٌ وغیرہ سیبویہ کے نزدیک مبتداء ہیں اور امام اخفش کے نزدیک یہ تمام اسماء خبر ہیں، اسلئے کہ وہ لفظا نکرہ ہیں اور انکا مابعد معرفہ ہونے کی وجہ سے مبتداء ہیں، چنانچہ مَنْ اَبُوكَ میں منْ امام سیبویہ کے نزدیک مبتداء ہے، اور اَبُوكَ خبر ہے، اور امام اخفش کے نزدیک منْ خبر مقدم ہے، اور ابوكَ مبتداء مؤخر ہے، اور مَن قَامَ میں بالاتفاق مَنْ مبتداء ہے، اور قَامَ خبر ہے١٢۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

کومقدم کرنا اسلئے واجب ہے، تاکہ انکی صدارت زائل نہ ہو۔

جب کہ مبتداء اور خبر دونوں معرفہ ہوں، تو بھی مبتداء کو مقدم کرنا واجب ہے تاکہ مبتداء اور خبر میں التباس لازم نہ آوے، جیسے اَللّٰہُ اِلٰھُنَا۔

جب کہ مبتداء اور خبر دونوں تنکیر میں برابر ہوں، تو مبتداء کو مقدم کرنا واجب ہے تاکہ مبتداء اور خبر میں التباس لازم نہ آوے، جیسے اَکبَرُ مِنکَ سِنًّا اَکثَرُ مِنکَ تَجْرِبَۃً۔

جب کہ مبتداء کی خبر جملہ فعلیہ ہو، تو اس صورت میں بھی مبتداء کو مقدم کرنا واجب ہے، جیسے زیدٌ قامَ اسلئے کہ اس صورت میں خبر (جملہ فعلیہ) کو مقدم کرنیکی صورت میں مبتداء فاعل بن جاتا ہے۔

جب کہ خبر الّا یا انّما کے ذریعہ محصور ہو، تو اس صورت میں بھی مبتداء کو مقدم کرنا واجب ہے، جیسے مَا زیدٌ الّا قَائمٌ اور اِنَّمَا زیدٌ قَائمٌ اسلئے کہ مبتداء کو مؤخر کرنے کی صورت میں حصر بدل جاتا ہے۔

جبکہ مبتداء لام ابتداء کے ساتھ ہو، تو اس صورت میں بھی مبتداء کو مقدم کرنا واجب ہے، جیسے لَزَیدٌ قَائِمٌ اسلئے کہ اس صورت میں خبر کو مقدم کرنے کی وجہ سے لام ابتدائیہ کی صدارت زائل ہو جاتی ہے۔

جبکہ خبر مقترن بالفاء ہو، جیسے اَلَّذِی یَأتِینِی فَلَہ' دِرھمٌ اسلئے کہ خبر کو جزاء کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے خبر پر فاء داخل ہوتی ہے، اور جزاء شرط پر مقدم نہیں ہوتی، تو اسی طرح وہ خبر جو جزاء کے مشابہ ہو وہ خبر بھی مبتداء پر مقدم نہیں ہوسکتی۔

جبکہ مبتداء دعاء ہو، جیسے سَلَامٌ عَلىٰ اِلْیَاسِینَ یا مبتداء بددعاء ہو، جیسے وَیلٌ لِلْمُطَفِّفِینَ، جبکہ مبتداء اَمَّا کے بعد ہو، جیسے اَمَّا زَیدٌ فَعالِمٌ اسلئے کہ فاء ،أمَّا سے متصل نہیں ہوسکتی۔

﴿خبر کو مبتداء پر مقدم کرنا واجب ھے﴾

بعض مواقع میں خبر کو مبتداء پر مقدم کرنا واجب ہے، جبکہ خبر ایسے کلمات کو متضمن ہو، جن کے لئے صدارت کلام ضروری ہے، جیسے أینَ زیدٌ ؟ میں أینَ خبر مقدم ہے، اور زیدٌ مبتداء مؤخر ہے، اسلئے کہ اگر یہاں پر مبتداء کو مقدم کریں، تو أینَ کی صدارت زائل ہو جاتی ہے، اسی طرح مَتىٰ نصرُ اللّٰہِ ؟ میں متىٰ خبر مقدم ہے اور نصرُ اللّٰہ مبتداءِ مؤخر ہے۔

جبکہ خبر کا مقدم ہونا مبتداء کو مبتداء بنانا صحیح کرنے والا ہو، جیسے فِی الدَّارِ رجلٌ میں فِی الدَّارِ خبر



☆☆☆☆☆☆☆

مقدم ہے،اور رَجلٌ مبتداء مؤخر ہے،اسلئے کہ یہاں رجلٌ مبتداء کومقدم کریں،تو پھر اسکا مبتداء بننا جائز نہیں،اسلئے کہ رجلٌ مقدم ہونے کی صورت میں نکرۂ محضہ ہو جاتا ہے،اور تأخیر کی وجہ سے اس میں تخصیص پائی گئی تو اسکا مبتداء بننا صحیح ہوگیا۔

اسی طرح وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ میں لِكُلِّ قَوْمٍ خبر مقدم ہے اور هَادٍ مبتداءِ مؤخر ہے،اسی طرح خبر ظرف ہواور مبتداء نکرہ ہو،جیسے وَ لَدَيْنَا مَزِيْدٌ میں لَدَيْنَا خبر مقدم ہےاور مَزِيْدٌ مبتداء مؤخر ہے۔

ان تمام صورتوں میں اگر مبتداء کو مقدم کریں،تو خبر کا صفت کے ساتھ التباس لازم آتا ہے اور خبر کو مقدم کر کے مبتداء کو مؤخر کرنے کی صورت میں التباس لازم نہیں آتا،اسلئے کہ صفت کے لئے مؤخر ہونا واجب ہے۔

جبکہ مبتداء میں ایسی ضمیر ہو، جو خبر کی طرف لوٹتی ہو،جیسے فی الدَّارِ صاحبُها میں فی الدارِ خبر مقدم ہےاور صاحبُها مبتداءِ مؤخر ہے،اسلئے کہ یہاں اگر خبر کو مقدم نہ کریں،تو اضمار قبل الذکر لازم آتا ہے۔

جبکہ وہ خبر واقع ہو،اس مبتداء کی جو مبتداء کہ أَنَّ بالفتح کی تأویل میں ہو،جیسے عِندِی أَنَّکَ قائمٌ میں عندی خبر مقدم ہےاور اَنَّ حرف مشبہ بالفعل اپنے اسم وخبر سے ملکر بتأویل مفرد ہوکر مبتداءِ مؤخر ہے۔

یہاں پر عندی خبر کا مقدم کرنا اسلئے واجب ہے،کہ اَنَّ بالفتح کا اِنَّ بالکسر کے ساتھ التباس لازم نہ آوے،اسلئے کہ اِنَّ بالکسر اپنے اسم اور خبر سے ملکر مبتداء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیوں کہ اِنَّ بالکسر جملہ ہوتا ہےاور مبتداء مفرد ہوتا ہے،تو یہ بات یقینی ہوگئی کہ خبر کے مابعد اَنَّ بالفتح ہے اِنَّ بالکسر نہیں۔

جبکہ مبتداء اِلَّا یا اِنَّمَا کے ذریعہ محصور ہو،تو اس صورت میں بھی خبر کو مقدم کرنا واجب ہے،جیسے مَا لَنا اِلَّا اتِّبَاعُ اَبِی حَنِیفَةَ میں لنا خبر مقدم ہےاور اِنَّما فِی الدَّارِ زیدٌ میں فی الدَّارِ خبر مقدم ہے اگر اس صورت میں خبر کو مقدم نہ کریں تو حصر بدل جاتا ہے۔

﴿ مبتداء کو وجوبا حذف کرنے کے مواقع ﴾

یادرہے کہ مبتداء میں اصل یہ ہے،کہ اسکو ذکر کیا جائے،بلکہ بعض نحویوں کے نزدیک مبتداء کو قطعاً حذف کرنا جائز نہیں،اسلئے مبتداء کلام میں رکنِ اصلی ہےاور اکثر نحویوں کا مذہب یہ ہے،کہ مبتداء کو حذف کرنا جائز ہے،بلکہ بعض مواقع میں حذف کرنا واجب ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆

جبکہ خبر مخصوص بالمدح ہو، جیسے نِـعـمَ الْـعبدُ اَیُّوبُ اَیْ هُو اَیُّوبُ یامخصوص بالذم ہو، جیسے بِـئسَ الْوِرْدُ الْمَورُوْدُ اَی هُوَ الْمَورُوْدُ ، جبکہ صفت مقطوع عن الموصوف ہوجیسے قَرأتُ سیرۃَ حَاتِمِ الکَرِیمُ اَیْ هُـوَ الْـکریمُ، جبکہ خبر مصدر ہو، جوفعل کا نائب ہوتا ہے، جیسے صَبْـرٌ جَـمِیـلٌ اَی صَبـرِیُ صبرٌ جمیلٌ اورمَتاعٌ قلیلٌ ای متاعِیُ متاعٌ قلیلٌ ۔

جبکہ خبر ان اسماء میں سے ہو، جوقسم پرصراحۃ دلالت کرتے ہیں، جیسے فِـی ذِمِّـی لَاَنْـصِفَنَّ زیدًا أیُ قَسْمِیُ فِی ذِمِّی لَاَنصِفَنَّ زیدًا۔

﴿خبر کو وجوبا حذف کرنے کے مواقع﴾

بعض مواقع میں خبر کوکلام میں سے حذف کرناواجب ہے، اور خبر کو وجو باحذف کرنے کے چار مواقع ہیں۔

بصریوں کا مذہب یہ ہے کہ لــولا کے بعدواقع ہونے والے مبتداء کی[1] خبر کوحذف کرناواجب ہے اور لو لا کے بعدوالا اسم مبتداء ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے، اوراسکی خبروجو بامحذوف ہے، جیسے لَـولَا عـلـیٌّ لَهلَکَ عُمرُ میں تقدیرعبارت اس طرح ہے لَـولَاعلِیٌّ مَوجُودٌ لَهلَکَ عُمَرُ تو علیٌّ مبتداء ہونے کی

☆(۱)امام فراء کا مذہب یہ ہے کہ لَـوْلَا اپنے مابعدوالے اسم کے لئے رافع ہے، اسلئے کہ لَـوْلَا دوسرے عوامل کی طرح اسماء کے ساتھ خاص ہے، توانکے نزدیک لَـوْلَا کے بعدوالا اسم مبتداء ہونیکی وجہ سے مرفوع نہیں، بلکہ لَـوْلَا کی وجہ سے مرفوع ہے، امام کسائی کا مذہب یہ ہے کہ لَـوْلَا کے بعدوالا اسم فعل مقدر کا فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے، جیسے شاعر کا شعر÷لَـوْ ذَاتُ سُوَارٍ لَطَمَتْنِی ÷ اِنْ نَدِمتَ فَلُمْ نفسَکَ ترجمہ کاش کوئی کنگن والی عورت (آزادعورت) مجھے طماچہ مارتی، اگرتونادم ہے تواپنے آپکوملامت کر، اس شعر میں تقدیرعبارت اس طرح ہے، لَـوْ لَـطَـمَتْنِی ذَاتُ سُوَارٍ لَطَمَتْنِی توچونکہ بعدوالا فعل تفسیر کرتا ہے، اسلئے لَـوْ کے بعدوالے فعل کوحذف کردیا، اسلئے کہ لَـوْ (امتناع ثانی کی وجہ سے امتناع اول کا فائدہ دیتا ہے) داخل ہوا ہے لا پراور لوحرف شرط ہونے کی وجہ سے فعل کے لئے لازم ہے، تو لا پرداخل ہونیکے بعدبھی اپنی اصل پر باقی رہیگا، اورفعل ہی پرداخل ہوگا، اور لو کے معنی بھی لا کے ساتھ بحالہ باقی ہے، تو لَـو لَاعَـلِـیٌّ لَهلَکَ عُمرُ کی تقدیرعبارت اس طرح ہے لَـو لَمْ یُوجَدْ عَـلِـیٌّ لَهلَکَ عُمرُ ، لیکن بصریوں نے اس قسم کی تقدیرعبارت سے منع کیا ہے، اورانکا مذہب یہ ہے، کہ لَوْلَا بذات خودمستقل کلمہ ہے، لَـوْکو لا پرداخل نہیں کیا گیا، اسلئے کہ جب لَـوْ کے بعدفعل کووجو باحذف کیا جاتا ہے، تواسکے لئے دوسرا فعل مفسِّر لانا واجب ہےاور لَـوْلَا کے بعدکوئی مفسِّر ہوتانہیں، اسلئے لَـوْلَا کے بعدفعل کومقدراورمحذوف نہیں مانا جائیگا، نیز لفظ لا غیردعاء میں ماضی پرداخل نہیں ہوتا، اور جواب قسم پربھی داخل نہیں ہوتا، مگراس وقت جبکہ مکرر ہو، (جیسا کہ حرف کی بحث میں انشاء اللہ تعالی معلوم ہوگا) اور لَوْلَا کے بعدتکرار لا نہیں ہوتا، معلوم ہوا کہ لَوْلَا کے بعدفعل کومقدرنہیں مان سکتے ۱۲۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

وجہ سے مرفوع ہے اور خبر[1] موجودٌ محذوف ہے۔

یادر ہے کہ جواب لولا کو مذکورمبتداء کی خبر بنانا جائز نہیں (جیسا کہ اَمَّا زَیدٌ فَعَالِمٌ میں زیدٌ مبتداء ہے اور عالمٌ خبر ہے، اسی طرح علیٌّ کو مبتداء بنا کر لَھلکَ عُمرُ کو خبر نہیں بنا سکتے) اسلئے کہ جواب لولا والا جملہ عامۃ عائد الی المبتدأ سے خالی ہوتا ہے، جیسے لَولَا علیٌّ لَھلکَ عُمرُ میں لَھلکَ عُمرُ جواب لولا ہے، اور اس میں کوئی ضمیر نہیں، جو علیٌّ مبتداء کی طرف لوٹتی ہو۔

﴿ خبر کو وجوبا حذف کرنے کا دوسرا مقام ﴾

ہر وہ مبتداء جو مصدر صریح ہو، اور وہ مصدر یا تو مضاف ہو فاعل کی طرف (جیسے ضَربِیُ زَیدًا میرا زید کو مارنا) یا مفعول کی طرف (جیسے ضَربِی زَیدٌ زید کا مجھکو مارنا) یا فاعل اور مفعول دونوں کی طرف، جیسے تَضارُبُنَا یعنی ہم دونوں کا ایک دوسرے کو مارنا، اور اسکے بعد ان دونوں (فاعل اور مفعول) سے ایک ساتھ حال[2] ہو معنی میں، جیسے ضَرُبِیُ زیدًا قَائِمَینِ اور ضَرُبِیُ زیدٌ قَائِمَینِ اور تَضارُبُنا قَائِمَینِ۔

یا ان دونوں میں سے کسی ایک سے حال واقع ہو، جیسے ضَربِی ھندًا قائِمًا میں قائمًا فقط فاعل

☆(۱) لیکن بصریوں کے نزدیک لو لا کے بعد والے مبتداء کی خبر کو وجوبا حذف اس وقت کیا جائے گا، جبکہ خبر عام ہو جیسے موجود، ثابت وغیرہما، اگر خبر خاص ہو تو پھر خبر کا حذف کرنا جائز نہیں، بلکہ لفظوں میں ذکر کرنا واجب ہے، جیسے لَوُ لا زید صافحنی ما صافحتُہٗ میں خبر صافحنی کو حذف کر کے لولا زید ما صافحتُہٗ جائز نہیں ۱۲۔

☆(۱) جمہور نحویوں کے نزدیک اس صورت میں حال فعل بھی واقع ہوتا ہے جیسے سَمِعَ اُذُنِی زیدًا یَقُولُ کَیتَ وَذَیتَ میں تقدیر عبارت اس طرح ہے، سَمِعَ اُذُنِی کَلامَ زَیدٍ یَقُولُ کَیتَ وَذَیتَ یعنی مضاف محذوف ہے، کہ میرے کانوں کا زید کے کلام کو سننا، اس حال میں کہ وہ ایسا ویسا (برا بھلا) کہہ رہا تھا، امام فراء کے نزدیک اس صورت میں حال فعل نہیں ہو سکتا، نیز یاد رہے کہ اگر حال مذکور جملہ اسمیہ ہو، تو جمہور نحویوں کے نزدیک اس پر واؤ حالیہ کا داخل کرنا واجب ہے، جیسے ضَربِی زیدًا وَغُلامُہٗ قَائمٌ، اسی طرح نبی اکرم ﷺ کا فرمان اَقرَبُ مَا یَکُونُ العَبدُ مِن رَّبِّہٖ وَ ھُو ساجدٌ میں اقربُ مصدر کے معنی میں ہے، جو اپنے فاعل کی طرف مضاف ہے اور اسکا حال جملہ اسمیہ ہے، جس پر واؤ حالیہ کو داخل کیا ہے، اسلئے کہ حال فضلہ ہے جو عمدہ کی جگہ پر واقع ہے، تو اسکے ساتھ علامتِ حالیہ (واؤ) کا ہونا واجب ہوگا، امام کسائی کا مذہب یہ ہے، کہ حال (جملہ اسمیہ) پر واؤ کا دخول واجب نہیں، تو انکے نزدیک ضَربِی زیدًا غُلامُہٗ قائمٌ جائز ہے، جیسا کہ اہل عرب کا مقولہ کَلَّمتُہٗ فُوہُ الٰی فِیَّ۔ اسلئے کہ حال مبتداء کی خبر کی جگہ پر آیا ہے، اور جب خبر سے پہلے واؤ کو لانا واجب نہیں، تو اسکی جگہ پر حال آنے سے حال پر بھی واؤ کا لانا واجب نہ ہونا چاہئے ۱۲۔

☆☆☆☆☆☆☆

سے حال واقع ہے اور ضَرْبِی هندًا قائمۃً میں قائمۃً فقط مفعول سے حال واقع ہے، اب یہ مصدر جو کہ مبتداء ہے، اسکی خبر کیا ہے؟ اسکے متعلق نحویوں کے مختلف اقوال ہیں۔

ابن دُرُستوَیہٗ اور ابن بابشاد کا مذہب یہ ہے، کہ اس مبتداء کی کوئی خبر نہیں ہے، اسلئے کہ وہ فعل کے معنی میں ہے، تو انکے نزدیک ضَرْبِیْ زیدًا قائمًا ، اَضرِبُه قَائمًا کے معنی میں ہے، اور ضَربِی زیدٌ قائمًا ، ضَرَبَنِیْ زیدٌ قائمًا کے معنی میں ہے۔

کوفیوں کا مذہب یہ ہے، کہ امثال مذکورہ میں قائما حال ہے، لفظا اور معنی مصدر کے معمول سے، اور اس میں عامل وہ مصدر ہے، جو مبتداء ہے، اور مبتداء کی خبر حال کے بعد وجوبا محذوف ہے، تو انکے نزدیک تقدیر عبارت اس طرح ہے ضَربِیْ زیدًا قائمًا حاصلٌ اور ضَربِی زیدٌ قائمًا حاصلٌ۔

امام اخفش کا مذہب یہ ہے، کہ حالِ مذکور خبر کے قائم مقام ہے، اور مصدر ذوالحال کی طرف مضاف ہے تو امام اخفش کے نزدیک تقدیر عبارت اس طرح ہے، ضَرْبِیْ زیدًا ضَرْبُهٗ قائمًا اَیْ مَا ضَرْبِیْ اِیَّاہ اَلَّا هٰذَا الضَّرْبُ الْمُقَیَّدُ اسی طرح یہ قول اَکْثَرُ شُرْبِیَ السَّوِیْقَ شُرْبُه مَلْتُوْتًا کی طرح ہوگا۔

بصریوں کا مذہب[1] یہ ہے، کہ قائما مصدر کے معمول سے معنیً حال ہے، اور حال میں عامل محذوف ہے، تو ضَربِی زیدًا قائمًا میں تقدیر عبارت ضَربِی زیدًا حاصلٌ اِذا کانَ قائمًا ہوگی، جبکہ قائما فاعل سے حال ہو، اور اگر قائما مفعول سے حال ہو، تو تقدیر عبارت ضَرْبِی زیدٌ حاصلٌ اِذْ کُنتُ قائِمًا ہوگی۔

﴿ بصریوں کا مذہب راجح ہے ﴾

ان چاروں مذہبوں میں سے بصریوں کا مذہب راجح ہے، تو ہم بصریوں کے علاوہ دوسرے مذاہب کو

☆(۱) بصریوں کا مذہب راجح ہے اور اس صورت میں حَاصِلٌ خبر کو محذوف مانتے ہیں اور حَاصِلٌ خبر کی تعیین پر دلالت کرنے والا قرینہ بصریوں کے نزدیک اخبار عن الضرب (ضرب کی خبر دینا) ہے، اس حیثیت سے کہ وہ قیام کے ساتھ مقید ہے، اس لئے کہ اس کو قید کے ساتھ مقید کرنا اس کے حصول کے بعد ہی ممکن ہے، نیز حال خبر محذوف کے قائم مقام ہے، تو گویا خبر کو وجوبا حذف کرنے کے دو قرینے پائے گئے تو خبر کو بصریوں نے وجوبا حذف کر دیا تو بصریوں کے نزدیک تقدیر عبارت (جیسا کہ اوپر معلوم ہوا) اس طرح ہے ضَرْبِی زیدًا حاصلٌ اِذا کَانَ قَائمًا تو اسمیں اِذَا استقبال کے لئے نہیں بلکہ استمرار کیلئے ہے یعنی جب جب بھی ان سے کہا جاتا ہے، کہ زمین میں فساد نہ کرو، اس طرح اس مثال میں بھی اِذَا استمرار کے لئے ہے، کہ میرا زید کو مارنا ہوتا ہے، جب جب وہ کھڑا ہوتا ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

دلیل سے رد کرتے ہیں، جس کی وجہ سے بصریوں کا مذہب راجح اور صحیح ہونا خود بخود واضح ہوگا۔

دیکھئے ضَربِی زیدًا قائِمًا جیسی مثالوں سے بالاتفاق تمام نحویوں کے نزدیک معنی اور مطلب یہ ہوتا ہے مَا اَضرِبُ زیدًا الَّا قائمًا یعنی میں نے زید کو کھڑے ہونے کی حالت میں مارا اور یہ معنی فقط بصریوں اور امام اخفش کے مذہب کے مطابق تقدیر عبارت ماننے سے مستفاد ہوتے ہیں، دوسرے مذاہب (کوفیوں اور ابن بابشاد اور ابن درستویہ) سے یہ معنی مستفاد نہیں ہوتے۔

اس بات کو سمجھنے سے پہلے تمہیداً سمجھئے کہ اسم جنس (جس میں واحد کے لفظ سے قلیل وکثیر سب پر اطلاق ہوتا ہے) کو جب استعمال کیا جاوے، اور اسکے خصوصی معنی پر دلالت کے لئے قرینہ ظاہر میں نہ ہو، تو وہ عمومیت ہی کے لئے آتا ہے، جیسے التُرابُ یَابسٌ کا مطلب ہے، کہ جس میں مٹی کی ماہیت پائی جاتی ہے اس میں اصل خشکی ہے اور الماءُ باردٌ کا مطلب ہے، کہ جس میں پانی کی ماہیت پائی جاتی ہے اس میں اصل ٹھنڈک ہے اور اگر خصوصی معنی پر دلالت کے لئے کوئی قرینہ موجود ہے تو اس وقت اسم جنس خصوصی معنی کے لئے ہوگا، جیسے اِشْتَرِ اللَّحْمَ میں خاص گوشت جسکا خریدنا ممکن ہو وہی مراد ہوگا اسلئے کہ تمام حیوانوں کا گوشت خریدنا ممتنع ہے۔

جب یہ تمہید سمجھ میں آگئی تو اب دیکھئے کہ اسم جنس جو مصدر ہے بصریوں کے نزدیک ایسے حال سے غیر مقید ہے جو اس میں تخصیص پیدا کرے بلکہ بصریوں کے نزدیک حال قید ہے خبر کے لئے تو اسم جنس (مصدر) عمومیت پر ہی باقی رہا، تو ضَربِی زیدًا قائِمًا کے معنی ہونگے کُلُّ ضربٍ منِّی واقعٌ علٰی زیدٍ حاصلٌ فی حالِ الْقیامِ یعنی ہر وہ مار جو مجھ سے زید پر واقع ہوئی وہ حاصل ہے قیام کی حالت میں تو یہ تقدیر عبارت متفق علیہ معنی یعنی مَا اَضرِبُ زیدًا الَّا قائمًا کے مطابق ہوجائے گی۔

کوفیوں کے مذہب کے مطابق اسم جنس اس حال کے ساتھ مقید ہے، جو اس میں تخصیص پیدا کرتا ہے، تو انکے نزدیک ضَربِی زیدًا قائمًا کے معنی ہوں گے، ضَربِی زیدًا الْمُختصُّ بِحالِ الْقِیامِ حاصلٌ یعنی میری یہ خالص مار جو زید پر واقع ہوئی وہ قیام کی حالت میں ہے، تو یہ معنی متفق علیہ معنی کے مطابق نہ ہوا، اسلئے کہ ممکن ہے، کہ یہ خالص مار قیام کی حالت میں حاصل ہوئی ہو، اور کسی دوسرے وقت میں قعود کی حالت میں حاصل ہوئی ہو، تو اس صورت میں حصر کے معنی باقی نہیں رہے حالانکہ جمہور کے نزدیک اس جیسی مثالوں سے حصر مقصود ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

کوفیوں کے مذہب کی تردید سے ابن درستویہ اور ابن بابشاد کے مذہب کی بھی تردید ہوگی اسلئے کہ انکے نزدیک بھی حصر کے معنی نہیں ہوتے، اسلئے کہ انکا کہنا ہے کہ ضَربِی زیدًا قائمًا کے معنی اَضربُ زیدًا قائمًا ہے اور اسمیں حصر نہ ہونا ظاہر ہے۔

امام اخفش اب تک خاموشی کے ساتھ بصریوں کے ساتھ بصریوں کے ہم سفر تھے لیکن آگے بصریوں کی جانب سے انکا بھی جیب چاک کرتے ہوئے امام اخفش کو بھی خالی ہاتھ واپس کرتے ہیں، اور انکے مذہب کو بھی رد کرتے ہیں۔

امام اخفش کے مذہب کے مطابق مصدر کو (اسکے معمول کے بقاء کے ساتھ) حذف کرنا لازم آتا ہے اور نحویوں کے نزدیک یہ جائز نہیں اسلئے کہ مصدر اَنْ (موصولہ) مع الفعل کی تقدیر کے ساتھ ہے اور موصول کا حذف کرنا (بغیر قرینۂ قولیہ کے) جائز نہیں تو آپ نے حذف کیسے کیا؟ فسکت الاخفش .

﴿ خبر کو وجوبا حذف کرنے کا تیسرا مقام ﴾

ہر وہ مبتداء جس پر واؤ کے ذریعہ عطف کیا جاوے اور وہ واوَ مع کے معنی میں ہو، جیسے کُلُّ رجلٍ وَ ضَیْعَتُہٗ (یعنی ہر آدمی اپنی کاری گری کے ساتھ ہے) ضَیْعَۃٌ کے معنی کھیتی کے ہیں، لیکن صنعت اور کاری گری سے کنایہ ہے۔

بصریوں کا مذہب یہ ہے، کہ مثال مذکور میں خبر وجوبا محذوف ہے تقدیر عبارت اس طرح ہے کُلُّ رجلٍ وَ ضَیْعَتُہٗ مقْرونَانِ .

کوفیوں کا مذہب[1] یہ ہے، کہ مثال مذکور میں وَضَیْعَتُہٗ مبتداء کی خبر ہے اسلئے کہ واوَ مع کے معنی میں ہے، اصل عبارت یہ ہے کُلُّ رجلٍ معَ ضَیْعَتِہٖ اس صورت میں خبر کو محذوف ماننے کی کوئی ضرورت نہیں۔

مثال مذکور میں ایک اور احتمال ہے، جو ضعیف ہے اور وہ یہ ہے، کہ علامہ سیرانی کا مذہب یہ ہے، کہ مفعول معہ پر جو نصب آتا ہے، وہ واؤ سے منقول ہے، کہ واوَ اصل میں مع کے معنی میں ہے، جب مع کی جگہ پر واوَ آیا تو واوَ پر مع والا نصب تو آنہیں سکتا (اسلئے کہ واوَ حرف ہے جو مبنی علی الفتح ہے) تو مع کا نصب

☆(۱) کوفیوں کے مذہب پر اعتراض ہوتا ہے، کہ واوَ اگرچہ مع کے معنی میں ہے لیکن مفعول معہ کے علاوہ میں لفظاوہ واؤ عطف ہی کے لئے آتا ہے، تو یہاں پر بھی عطف ہی کے لئے ہوگا اب جب عطف کے لئے ہے تو ضَیْعَتُہٗ معطوف ہوگا مبتداء پر تو ضَیْعَتُہٗ کو خبر کیسے بنائیں گے ۱۲

☆☆☆☆☆☆☆

مابعد یعنی مفعول معہ کی طرف منتقل ہو گیا تو اسی طرح یہاں پر بھی مابعد واوَ ضَیعَتُہٗ پر رفع واو سے منتقل ہو کر آیا ہے، اسلئے کہ واوَ بمعنی مع ہے اور مع مبتداء کی خبر ہونیکی وجہ سے مرفوع ہے تو واو پر ضمہ نہیں آسکتا تو اسکو مابعد کی طرف منتقل کر دیا ہے۔

لیکن یہ احتمال انتہائی کمزور ہے، اسلئے کہ مع جب مبتداء کی خبر ہو، اسوقت بھی لفظاً رفع کا مستحق نہیں ہوتا کہ رفع اسکے مابعد کی طرف منتقل ہو، بلکہ لفظاً ظرفیت کی بناء پر منصوب ہوتا ہے، (ہاں خبر کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے محلاً مرفوع ہوتا ہے) تو جب اس پر لفظاً رفع نہیں تھا تو رفع کے منتقل ہونے کا احتمال کیسے ہو سکتا ہے؟

﴿ مبتداء اور خبر کو جوازًا حذف کرنے کے مواقع ﴾

اوپر مبتداء اور خبر کو وجوبا حذف کرنے کے مواقع معلوم ہوئے، اور بعض مرتبہ مبتداء اور خبر کو جوازًا حذف کیا جاتا ہے۔

اگر مبتداء اور خبر دونوں کلام کے سیاق وسباق سے معلوم ہو، تو انکا حذف کرنا جائز ہے، چنانچہ مبتداء کو سوال کے جواب میں بکثرت حذف کر دیا جاتا ہے، جیسے کَیفَ اَنتَ ؟ کے جواب میں طَیِّبٌ اَیْ اَنَا طَیِّبٌ اور آیت کریمہ وَمَآ اَدرٰکَ مَا هِی نارٌ حامیةٌ اَیْ هِیَ نَارٌ حَامِیَةٌ اسی طرح آیت کریمہ قُلْ اَفَاُنَبِّئُکُم بِشرٍ مِن ذالکُمُ اَلنَّارُ اَی هِیَ النَّارُ۔

اسی طرح فاء جزائیہ کے بعد بھی مبتداء کو بکثرت حذف کر دیا جاتا ہے، جیسے مَن عَمِلَ صالِحًا فَلِنفسِهٖ اَیْ فَعَمَلُهٗ لِنَفسِهٖ اور وَ اِن تُخَالِطُوا هُم فَاِخوانُکم اَی فَهُم اِخوانُکم اسی طرح قول اور اسکے مشتقات کے بعد بھی مبتداء کو حذف کر دیا جاتا ہے، جیسے وَ قالُوا اَساطِیرُ الْاَوَّلِینَ اَی هی اَساطِیرُ الاوَّلینَ اور انکے علاوہ مقام میں بھی مبتداء کو حذف کر دیا جاتا ہے، جیسے سُورةٌ اَنزَلْنَاهَا اَی هٰذِهٖ سُوْرَةٌ اور برآءَ ةٌ منَ اللّٰه اَی هٰذِهٖ بَرآءَ ةٌ .

اسی طرح کبھی خبر کو جوازاً حذف کر دیا جاتا ہے، جیسے اُکُلُهَا دائمٌ وَظِلُّهَا اَی دائمٌ اور وَ المُحصَناتُ منَ الَّذینَ اُوتُوا الْکتابَ اَی حِلٌّ لَکُم .

اور بعض مرتبہ مبتداء اور خبر دونوں کو ایک ساتھ جوازاً حذف کر دیا جاتا ہے، جبکہ سیاق وسباق سے مبتداء اور خبر کا علم ہو جاتا ہو، جیسے والّٰئی لَمْ یَحِضْنَ اَیْ فَعِدَّتُهُنَّ ثلٰثةُ اَشهُرٍ تو عِدَّتُهُنَّ مبتداء اور ثلٰثةُ

و یَجوزُ لِلْمُبتَدأِ الْواحِدِ اَخبارٌ کثیرۃٌ نَحوُ زَیدٌ عالمٌ فاضلٌ عاقلٌ

اَشھُرِ خبر دونوں کو حذف کر دیا اسلئے کہ اوپر والی آیت کریمہ اس پر دلالت کرتی ہے۔

﴿ایک مبتداء کی متعدد خبریں﴾

اب آیا ایک مبتداء کی متعدد خبریں لانا جائز ہے یا نہیں؟ اس بارے میں نحویوں کے مختلف اقوال ہیں۔

ایک قول یہ ہے، کہ ایک مبتداء کی متعدد خبریں لانا مطلقا جائز ہے، چاہے حرف عطف کے ذریعہ لاوے، جیسے زَیدٌ فقِیہٌ وشاعِرٌ وکَاتبٌ ، یا عطف کے بغیر لاوے، جیسے آیت کریمہ و ھُوَ الغفُورُ الودُودُ ذُو العرشِ المَجِیدُ فَعَّالٌ لِمَا یُرِیدُ۔

اور شاعر کا شعر :

یَنامُ بِأُحدٰی مُقْلَتَیہِ وَ یَتَّقِیْ ÷ بِأُخرٰی الْمَنایَا فَھُو یَقْظانُ نائمٌ

اس شعر میں ھُوَ مبتداء ہے، اور اسکی دو خبریں ہیں، یَقْظَانُ اور نَائِمٌ ، ترجمہ وہ ایک آنکھ سے سوتا ہے اور دوسری آنکھ کے ذریعہ موت اور دشمن سے حفاظت کرتا ہے، پس وہ من وجہ بیدار ہے اور من وجہ سویا ہے۔

اب چاہے وہ متعدد[1] خبریں ہم معنی ہوں، جیسے اَلرُّمَّانُ حُلْوٌ حَامِضٌ (انار کھٹ میٹھا ہے) یا متعدد[2] خبریں ہم معنی نہ ہوں، جیسے زَیدٌ کَاتِبٌ شَاعِرٌ یا متعدد خبریں جنس میں متحد ہوں یعنی دونوں مفرد ہوں، جیسے زَیدٌ عَاقِلٌ عَالِمٌ یا دونوں جملہ ہوں، جیسے زَیدٌ قَامَ ضَحِکَ یا دونوں جنس میں مختلف ہوں یعنی ایک مفرد اور ایک جملہ ہو، جیسے فَاِذَا ھِیَ حَیَّۃٌ تَسعٰی، لیکن شرط یہ ہے کہ ان خبروں میں تناقض نہ ہو، چنانچہ زَیدٌ عَالِمٌ جَاھِلٌ جائز نہیں۔

جمہور نحویوں کا یہی مذہب ہے، اور یہی اصح ہے، جسکو ہمارے مصنفؒ نے اختیار کرتے ہوئے، فرمایا وَ یَجوزُ لِلْمُبتَدأِ الْوَاحِدِ اَخبَارٌ کَثِیرۃٌ یعنی ایک مبتداء کی متعدد خبریں لانا جائز ہے، جیسے زَیدٌ عالمٌ

☆ (۱) یاد رہے کہ اس صورت میں دونوں خبروں کے معنی ایک چیز کی طرف راجع ہے، یعنی کھٹ میٹھا تو یہ دونوں ایک اسم کے قائم مقام ہیں، اسی لئے اس صورت میں دو خبروں میں سے ایک کا عطف دوسرے پر جائز نہیں، چنانچہ الرُّمَّانُ حُلْوٌ وَحَامِضٌ جائز نہیں ۱۲

☆ (۲) یاد رہے کہ اس صورت میں دونوں خبریں لفظا و معنی متعدد ہیں، تو جمہور نحویوں کے نزدیک ثانی کا عطف اول پر جائز ہے، جیسے زَیدٌ کاتبٌ وشاعرٌ اور بلا عطف بھی جائز ہے، جیسے زیدٌ کاتبٌ شاعرٌ ۱۲۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

فاضلٌ عاقلٌ اسلئے کہ مبتداء ذات ہے، اور خبر وصف ہے، اور ایک ذات متعدد اوصاف کے ساتھ متصف ہو سکتی ہے۔

دوسرا قول یہ ہے، کہ ایک مبتداء کی متعدد خبریں لانا مطلقا جائز نہیں، مغاربہ کا یہی مذہب ہے، اور ابن عصفور نے اسی کو اختیار کیا ہے، چنانچہ زیدٌ عالمٌ فاضلٌ میں فاضلٌ کو زیدٌ کی خبر ثانی نہیں بلکہ فاضلٌ کو عالمٌ خبر کی صفت قرار دیتے ہیں، اور کبھی کہتے ہیں، کہ فاضلٌ مبتداء محذوف کی خبر ہے، اور تقدیر عبارت اس طرح ہے، زیدٌ عالمٌ هُوَ فاضلٌ .

تیسرا قول یہ ہے، کہ ایک مبتداء کی متعدد خبریں لانا اسوقت جائز ہے، جبکہ وہ مفرد اور جملہ کے اعتبار سے ہم جنس ہو، جیسے زیدٌ عالمٌ فاضلٌ اور زیدٌ قامَ ضحِکَ میں فاضلٌ اور ضَحِکَ خبر ثانی ہیں، اور اگر دونوں ہم جنس نہ ہوں، تو متعدد خبریں لانا جائز نہیں، چنانچہ زیدٌ عالمٌ ضحِکَ جائز نہیں۔

چوتھا قول یہ ہے کہ ایک مبتداء کی متعدد خبریں لانا اس وقت جائز ہے، جبکہ وہ خبریں ایک معنی میں ہوں، جیسے هٰذا حُلْوٌ حَامِضٌ، اور اگر وہ خبریں ایک معنی میں نہ ہوں، تو جائز نہیں، چنانچہ زیدٌ عالمٌ عاقلٌ جائز نہیں، بلکہ حرف عطف کو لانا واجب ہے، جیسے زیدٌ عالمٌ وَعاقلٌ .

﴿ خبر پر فاء کا دخول ﴾

یاد رہے کہ مبتداء کبھی شرط کے معنی کو متضمن ہوتی ہے، اب اگر مبتداء شرط کے معنی کو متضمن ہو، تو خبر پر فاء کا دخول صحیح ہے، اور وہ اسم موصول، فعل یا ظرف کے ساتھ ہے، اور خبر نکرہ موصوفہ فعل یا ظرف کے ساتھ ہوتی ہے۔

فعل کی مثال جیسے اَلَّذِی یَأتِینِیْ فَلَهٗ دِرهَمٌ میں اَلَّذِیْ یَأْتِینِیْ موصل صلہ ملکر مبتداء ہے، اور فَلَه دِرْهَمٌ مبتداء وخبر سے ملکر خبر ہے، جو کُلُّ رَجلٍ یَأْتِینِیْ فَلَهٗ دِرْهَمٌ کے معنی میں ہے۔

اور ظرف کی مثال، جیسے اَلَّذی فِی الدَّارِ فَلَهٗ دِرْهَمٌ میں اَلَّذِیْ فِیْ الدَّارِ موصول صلہ سے ملکر مبتداء ہے، اور فَلَهٗ دِرْهَمٌ مبتداء خبر سے ملکر خبر ہے، جو کُلُّ رَجُلٍ فِیْ الدَّارِ فَلَهٗ دِرْهَمٌ کے معنی میں ہے۔

پھر یاد رہے کہ وہ مبتداء جو اَمَّا کے بعد واقع ہو اسکی خبر پر فاء کا دخول واجب ہے، جیسے اَمَّا زیدٌ فَعَالِمٌ لیکن کبھی خبر پر سے فاء یا تو ضرورت شعری کی وجہ سے حذف کی جاتی ہے،

☆☆☆☆☆☆☆☆☆

جیسے شاعر کا شعر :

فَاَمَّا الْقِتَالُ لَا قِتَالَ لَدَيْكُمْ ÷ وَ لٰكِنْ سَيْرًا فِي عِرَاضِ الْمَوَاكِبِ

اس شعر میں فَلَا قِتَالَ تھا جس پر فاء کو ضرورت شعری کی بناء پر حذف کیا ہے، ترجمہ بہر حال قتال تمہارے نزدیک کوئی قتال نہیں ہے لیکن ایک سیر ہے سواروں اور پیدل چلنے والی جماعتوں کی طرف۔

یاقول مضمر اور پوشیدہ ہونے کی وجہ سے فاء بھی اس کے ساتھ حذف کی جاتی ہے، جیسے آیت کریمہ فَامَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُم اَكَفَرتُم میں قول محذوف ہے، اور اسکے ساتھ فاء بھی محذوف ہے تقدیر عبارت اس طرح ہے، فَيُقَالُ لَهُم اَكَفَرتُم.

اس قسم کے مقام پر خبر میں فاء لانے کی علت حروف شرط ہیں، یعنی حروف شرط کی وجہ سے فاء کالانا واجب ہے، کسی اور وجہ سے نہیں۔

﴿خبر پر فاء کا جوازا دخول﴾

یاد رہے، کہ خبر پر فاء کو جوازاً لانے کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ ہے کہ مبتداء اسم موصول فعل یا ظرف کے ساتھ ہو، اسم موصول میں لام موصولہ بھی داخل ہے، جیسے اَلزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوْا اور وَالسَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اسلئے کہ اسم فاعل اور اسم مفعول پر الف لام اسم موصول کے معنی میں ہوتا ہے، اور اسکا صلہ فعل ہوتا ہے، جیسا کہ اسماءِ موصولہ کی بحث میں انشاء الله معلوم ہوگا۔

اکثر ایسا ہوتا ہے کہ اسم موصول (مبتداء) جسکی خبر میں فاء داخل ہوتی ہے اس مبتداء میں عمومیت ہوتی ہے اور اسکا صلہ مستقبل ہوتا ہے، جیسے اَلَّذِی يَضرِبُنِي فَاَضرِبُه.

اور کبھی موصول خاص ہوتا ہے اور اسکا صلہ ماضی ہوتا ہے، جیسے آیت کریمہ اِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُم عَذَابُ جَهَنَّمَ میں موصول خاص جماعت ہے، جن سے فتنہ سرزد ہوا، اور کبھی موصول خاص ہوتا ہے، اور اسکا صلہ مستقبل ہوتا ہے، جیسے آیت کریمہ قُلْ اِنَّ الْمَوتَ الَّذِي تَفِرُّونَ منه فَاِنَّه مُلَاقِيكُم میں جبکہ یہ ارادہ نہ ہو کہ ہر وہ موت جس سے تم بھاگے وہ تم کو مل جاوے، اسلئے کہ بہت سی مرتبہ آدمی جس موت سے بھاگتا ہے وہ آدمی کو نہیں بھی ملتی، جیسے کہ ایک آدمی قتل کی موت سے بھاگے اور اسکو کسی اور وجہ سے موت آگئی ہو، قتل کی وجہ سے نہ آئی ہو، تو اسکا مطلب یہ ہے کہ جس ماہیت موت سے بھاگتے



☆☆☆☆☆☆☆☆

ہو وہ ماہیت تم کو مل کر رہے گی، اگر چہ نوعِ موت تم کو نہ ملے۔

اور کبھی تو موصولِ مذکور کے بعد فعل ماضی ہوتا ہے، لیکن ماضی (شرط کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے) مستقبل کے معنی میں ہوتا ہے، جیسے اَلَّذِی اَتَانِی فَلَهُ دِرهمٌ تو اسمیں اَتَانِی ماضی ہونے کے باوجود مستقبل کے معنی میں ہے، اور موصول بالظرف ہو، جیسے اَلَّذِی قُدَّامَکَ فَلَهُ دِرهمٌ اور اَلَّذِی فِی الدَّارِ فَلَهُ درهمٌ یہ دونوں مثالیں بھی مستقبل کے معنی میں ہیں۔

دوسری صورت خبر پر فـاء کو جواز اًداخل کرنے کی یہ ہے، کہ مبتداء نکرۂ عامہ موصوف بالفعل یا موصوف بالظرف یا موصوف بالجار مجرور ہو، جیسے کُلُّ رَجُلٍ یَاْتِیْنِیْ فَلَهُ دِرْهَمٌ اور کُلُّ رَجُلٍ اَمَامَکَ فَلَهُ دِرْهَمٌ اور کُلُّ رَجُلٍ فِیْ الدَّارِ فَلَهُ دِرْهَمٌ اور کبھی تو وہ مبتداء جو نکرۂ عامہ موصوف بالفعل ہو، اسکی صفت فعل ماضی ہوتی ہے، اور ماضی مستقبل کے معنی میں ہوتی ہے، جیسے کُلُّ رَجُلٍ اَتَاکَ غَدًا فَلَهُ دِرْهَمٌ، اور کبھی تو کُلٌّ غیر موصوف کی طرف مضاف ہوتا ہے، پھر بھی اسکی خبر پر فاء داخل ہوتی ہے، جیسے کُلُّ رجلٍ فله درهمٌ اس لئے کہ کُلٌّ ابہام کے اعتبار سے کلمات شرط کے مشابہ ہے۔

تیسری صورت خبر پر فـاء کو جواز اًداخل کرنیکی یہ ہے، کہ مبتداء معرفہ ہو، جسکی صفت اسم موصول کے ذریعہ لائی گئی ہو، جیسے آیت کریمہ وَ الْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ الّٰاتِی لَایَرجُونَ نِکاحًا فَلَیسَ عَلَیهِنَّ جُنَاحٌ .

چوتھی صورت خبر پر فاء کو جواز اًداخل کرنے کی یہ ہے، کہ مبتداء موصول کی طرف مضاف ہو، جیسے غلامُ الَّذِی یَاْتِینِی فَلَهُ درهمٌ ، امام اخفش کا کہنا ہے، کہ ہر خبر پر فـاء کا داخل کرنا جائز ہے، اور وہ اس شعر سے استدلال کرتے ہیں، شعر :

وَ قَائِلَةٍ خَولَانُ فَانکِحْ فَتَاتَهُمْ ÷ وَ اُکرُوْمَةُ الْحَیَّیْنِ خِلْوٌ کَمَا هِیَا

میں فَانکِحْ خبر پر فاء داخل ہوئی ہے، ترجمہ بہت سی کہنے والیوں نے مجھ سے کہا: کہ یہ قبیلۂ خولان ہے، تو انکی نوجوان عورتوں سے نکاح کر جن کے ماں اور باپ دونوں زندہ ہیں اور شوہر سے خالی ہیں۔

امام سیبویہ اس شعر کے متعلق فرماتے ہیں، کہ اس شعر میں فـانکح خبر نہیں، بلکہ خولان خبر ہے، اور اسکا مبتداء محذوف ہے، اَیْ هٰذِهٖ خَولَانُ جیسا کہ ترجمہ سے ظاہر ہوتا ہے۔

وَ اعْلَمْ اَنَّ لَهُمْ قِسْمًا آخَرَ مِنَ الْمُبْتَدَأ لَيْسَ مُسْنَدًا اِلَيهِ وَ هُوَ صِفةٌ وَقَعتْ بَعدَ حَرفِ النَّفيِ نَحوُ مَا قَائِمٌ زيدٌ أَوْ بَعْدَ حَرْفِ الْاِسْتِفْهَامِ نَحْوُ أَقائمٌ زَيْدٌ

﴿مبتداء کی قسم ثانی﴾

آگے مصنفؒ مبتداء کی قسم ثانی کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں وَ اعْلَمْ اَنَّ لَهُم قِسمًا آخرَ مِنَ الْمُبتَدَأ لَيسَ مُسْنَدًا اِلَيه یعنی نحویوں کے نزدیک مبتداء کی ایک دوسری قسم ہے، جو مسندالیہ نہیں ہوتی۔

ماقبل میں مبتداء کی جو قسم بیان کی ہے، وہ تو بالاتفاق تمام نحویوں کے نزدیک مسلَّم ہے، جو مسندالیہ ہوتی ہے اور یہاں پر جو مبتداء کی دوسری قسم بیان کرتے ہیں، وہ مسند ہوتی ہے، اور یہ قسم وہ ہے، جسکو نحویوں نے ضرورۃً مبتداء کہا ہے، اسلئے کہ یہ قسم جسکو مبتداء کی قسم ثانی کہا ہے، وہ مرفوع ہوتی ہے، اور مرفوع ہونے کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی، کہ وہ مرفوع کیوں ہے؟ تو مبتداء ماننے کے علاوہ کوئی اور وجہ سمجھ میں نہ آئی، تو اسکو مبتداء کی قسم ثانی کہدیا، یہ جمہور[1] نحویوں کے نزدیک ہے، جن کی ہمارے مصنفؒ اور صاحب کافیہؒ نے اتباع کی ہے۔

چنانچہ ہمارے مصنفؒ جمہور نحویوں کے مذہب کے موافق مبتداء کی قسم ثانی کی تعریف کرتے ہوئے، فرماتے ہیں وَ هُوَ صِفةٌ وَقَعتْ بَعدَ حَرفِ النَّفْيِ أَوْ بَعْدَ حَرْفِ الْاِسْتِفْهَامِ یعنی مبتداء کی قسم ثانی: وہ صفت (کا صیغہ) ہے، جو حرف نفی کے بعد واقع ہو، جیسے مَا قَائِمٌ [2] زیدٌ یا حرف استفہام کے بعد واقع ہو، جیسے مَا قَائِمٌ زیدٌ اور أَقائمٌ [3] زَيدٌ ان دونوں مثالوں میں قائمٌ مبتداء ہے، اور زیدٌ خبر ہے۔

☆(۱) بعض نحویوں کا کہنا ہے، کہ یہ اسم جو مسند ہوتا ہے، وہ خبر مقدم ہے اور مابعد والا اسم مبتداء مؤخر ہے، علامہ سعد الدین تفتازانیؒ کا بھی یہی مسلک ہے، لیکن اس صورت میں أَقَـائمٌ نِ الـزَّيدَانِ جیسی مثالوں میں تکلف کرنا پڑتا ہے، کہ اصل میں أَقَائِمَانِ الزَّيدَانِ تھا، تو اسم ظاہر کو ضمیر کی جگہ پر رکھا، اور ضمیر کو تکرار سے بچنے کے لئے حذف کردیا، تو أقائِمٌ نِ الزَّيْدَانِ ہوگیا۔۱۲۔

☆(۲) یہ مثال اس بات پر متفرع ہے، کہ قـائمٌ صفت کا صیغہ حرف نفی کے بعد واقع ہے، تو اس میں قـائمٌ صفت کا صیغہ مبتداء ہے، جو مسندالیہ نہیں، بلکہ مسند ہے، اور زَيْـدٌ اسکا فاعل ہے، جو تمام جملہ میں خبر کے قائم مقام ہے، اور اس مثال میں یہ بھی جائز ہے، کہ قائمٌ صفت کا صیغہ خبر مقدم ہو، اور زَيْدٌ مبتداء مؤخر ہو، دونوں صورتیں جائز ہیں۔۱۲۔

☆(۳) یہ مثال اس بات پر متفرع کی ہے کہ قـائمٌ صفت کا صیغہ حرف استفہام کے بعد واقع ہے، تو اس میں قـائمٌ صفت کا صیغہ مبتداء ہے جو مسندالیہ نہیں، بلکہ مسند ہے، اور زَيْـدٌ اسکا فاعل ہے، جو تمام جملہ میں خبر کے قائم مقام ہے، اور اس مثال میں یہ بھی جائز ہے، کہ قائمٌ صفت کا صیغہ خبر مقدم ہو، اور زَيْدٌ مبتداء مؤخر ہو، دونوں صورتیں جائز ہیں ۱۲



☆☆☆☆☆☆☆☆

﴿ مبتداء کی قسم ثانی کے اعتماد کا مسئلہ ﴾

تو مصنفؒ کا مقصد یہ ہے، کہ صفت کے صیغہ کو مبتداء اسوقت کہیں گے، جب کہ اسکا اعتماد [۱] حرف نفی یا حرف استفہام پر ہو، اور جمہور بصریوں [۲] کا مذہب بھی یہی ہے۔

کوفیین اور امام اخفش کا مذہب یہ ہے، کہ اس صورت میں نفی یا استفہام کا اعتماد ہونا ضروری نہیں، تو انکے نزدیک قائمٌ زیدٌ میں قائمٌ مبتداء ہے بغیر اعتماد کے، اور زیدٌ اسکی خبر ہے، اور بصریوں کے نزدیک اس صورت میں قائمٌ خبر مقدم ہے، اور زیدٌ مبتداء مؤخر ہے، کوفیین اور امام اخفش اس شعر سے استدلال کرتے ہیں، شعر :

فَخَيْرٌ نَحْنُ عِنْدَ النَّاسِ مِنكُمْ ÷ اِذَا الدَّاعِيُ الْمُثَوِّبُ قَالَ يَا فُلاَ

ترجمہ : پس ہم لوگ، لوگوں کے نزدیک تم سے بہتر ہیں، اسلئے کہ وہ آدمی جو لوگوں کو پکارتا ہے (مدد کے لئے تو ہم ہی کو پکارتا ہے) اور کہتا ہے، ای آل بنو فلاں ہماری مدد کرو۔

☆(۱) سوال یہ ہوتا ہے، کہ مصنفؒ نے ان دو ہی پر اعتماد کی شرط کیوں لگائی، حالانکہ صفت کا اعتماد جس طرح ان دو پر ہوتا ہے، اسی طرح مبتداء، موصوف اور ذوالحال وغیرہا پر بھی ہوتا ہے، ان دو ہی پر اعتماد کو شرط کیوں قرار دیا؟ اسکا جواب یہ ہے، کہ یہاں پر اعتماد سے وہ اعتماد مراد ہے، جو مبتدء اور ابتدائت کی صلاحیت باقی رکھتے ہوئے اعتماد ہوتا ہو اور یہ ان دو میں ہی ہو سکتا ہے، اسلئے کہ اگر صفت کا اعتماد مبتداء پر ہو، تو وہ صفت خبر بنجائیگی، جیسے زَیدٌ قـائـمٌ اَبُوہُ میں قـائـمٌ یقینی طور پر مبتداء کی خبر ہے، اور اگر موصوف پر اعتماد ہو، تو وہ صفت کا صیغہ موصوف کی صفت بن جائے گی، جیسے عِـنـدِی رجـلٌ عالمٌ اَبُوہ میں عـالمٌ یقینی طور پر رجلٌ موصوف کی صفت ہے، اور اگر ذوالحال پر ہو، تو وہ صفت کا صیغہ حال واقع ہوگا، جیسے جَـائِنِی زیدٌ قائمًا اَبُوہُ میں قائمًا یقینی طور پر زیـدٌ ذوالحال سے حال واقع ہے، الغرض چونکہ ان دو کے علاوہ پر اعتماد کی صورت میں صفت کی ابتدائیت باقی نہیں رہتی، اسلئے ان دونوں پر اعتماد کی شرط لگائی ۱۲

☆(۲) ہمارے مصنفؒ اور صاحب کافیہ کا مذہب بصریوں کی طرح ہے، اسی لئے حرف نفی اور استفہام کے بعد کا لفظ استعمال کیا ہے، مصنفؒ نے حرف نفی کا لفظ استعمال کیا، یعنی وہ صفت کا صیغہ حروف نافیہ کے بعد ہو، جیسے ما، لا، ان نافیہ اگر بعد النفی کہتے، اور حروف کی قید نہ لگاتے، تو عبارت مختصر ہونیکے ساتھ نفی کے دوسرے طریقوں کو بھی شامل ہو جاتی، اس لئے کہ اعتماد کے لئے حرف نفی شرط نہیں، بلکہ مطلق نفی شرط ہے، اب چاہے وہ نفی حروف نافیہ سے مستفاد ہو یا کوئی دوسرا لفظ ہو، جو نفی کے معنی میں ہو۔۱۲

بِشَرْطِ اَنْ تَرْفَعَ تِلْکَ الصِّفَةُ اِسْمًا ظَاهِرًا نَحْوُ مَا قَائِمُ نِ الزَّيْدَانِ وَ أَقَائِمُ نِ الزَّيْدَانِ

کوفیین اور امام اخفش کا کہنا ہے، کہ اس شعر میں خیرٌ مبتداء ہے، اور نحنُ خبر ہے، حالانکہ نہ تو یہاں پر نفی ہے، نہ استفہام، اگر اس صورت میں بصریوں کے مذہب کے مطابق خَیرٌ کو خبر مقدم اور نحن کو مبتداء مؤخر مانتے ہیں، تو خَیرٌ اسم تفضیل (عامل ضعیف) اور اسکے معمول مِنکُم کے درمیان اجنبیت کا فاصلہ ہو جاتا ہے، اور عامل ضعیف اپنے معمول بعید میں عمل نہیں کرتا، تو خَیرٌ مبتداء ہے اور نَحنُ خبر ہے، اس شعر سے معلوم ہوتا ہے، کہ صفت کے صیغہ کو مبتداء بنانے کے لئے اعتماد ہونا ضروری نہیں۔

بصریوں کا مذہب تو یہی ہے، کہ خَیرٌ خبر مقدم ہے، اور نَحنُ مبتداء مؤخر ہے اور اس صورت میں جو خرابی لازم آتی ہے، اسکا ایک جواب یہ ہے، کہ شعر کلام فصحاء سے نہیں ہے، کہ اسکو قابل استدلال قرار دیا جاوے، اسلئے یہ شعر ابونواس کا ہے، جو ان شعراء میں سے نہیں ہے، جن کے اشعار سے استدلال کیا جاتا ہے، کیوں کہ ابونواس مُولَّدین میں سے ہے، اور مُوَلَّدین کے اشعار سے استدلال نہیں کیا جاتا

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر کلام فصحاء سے تسلیم بھی کر لیا جاوے، تو کہا جائیگا کہ ضرورت شعری کی وجہ سے ایسا کیا ہے۔

﴿ شرط ثانی اور اس پر تفریعات ﴾

آگے مصنفؒ ایک اور شرط بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں بِشَرطِ اَنْ تَرفَعَ تِلکَ الصفَةُ اِسمًا ظاهِرًا یعنی صفت کا صیغہ مبتداء اس وقت بنیگا جبکہ وہ مابعد والے اسم ظاہر کو[1] رفع دیتا ہو، اب چاہے مابعد جسکو صفت کا صیغہ رفع دیتا ہے، وہ اسم ظاہر ہو، جیسے أقائمُ نِ الزَّیدانِ یا ضمیر بارز ہو، جیسے أ رَاغِبٌ اَنتَ، اگر صفت کا صیغہ ضمیرِ مستتر کو رفع دیتا ہو تو اس صورت میں صفت کے صیغہ کو مبتداء بنانا صحیح نہیں ہے، جیسے مَاقائمُ نِ الزَّیدانِ.

آگے مصنفؒ شرط ثانی پر مثالوں کو متفرع کرتے ہوئے فرماتے ہیں، مَا قَائِمُ نِ الزَّیدان اور

☆ (۱) سوال یہ ہوتا ہے کہ صفت کو مبتداء بنانے کے لئے اسم ظاہر کو رفع دینے کی شرط کیوں لگائی؟ اور ضمیر کو رفع دینے میں کیا خرابی لازم آتی ہے؟ اسکا جواب یہ ہے، کہ اسم ظاہر کو رفع دینے کی صورت میں قائم مفرد ہوگا، اور ضمیر کو رفع دینے کی صورت میں قائمٌ جملہ ہوگا، اور آپ کو معلوم ہوگا کہ مبتداء مفرد ہی ہوتا ہے، جملہ نہیں ہوسکتا اسی لئے اسم ظاہر کو رفع دینے کی شرط لگائی ۱۲

بِخِلَافِ مَا قَائِمَانِ الزَّيدانِ

أَقَائِمٌ نِ الزَّيدانِ ان دونوں مثالوں میں صفت کا صیغہ یقینی طور پر مبتداء ہے، اور مابعد والا اسم ظاہر یقینی طور پر خبر ہے، اسلئے کہ صفت کا صیغہ بعد والے اسم ظاہر کو رفع دیتا ہے، اس صورت میں قَائِمٌ کو خبر مقدم اور الزَّيدانِ کو مبتداء مؤخر بنانا جائز نہیں۔

بخلاف مَا قَائِمَانِ الزَّيدانِ یعنی برخلاف مَا قَائِمَانِ الزَّيدانِ میں قَائِمَانِ صفت کے صیغہ کو مبتداء بنانا جائز نہیں، بلکہ صفت کا صیغہ یقینی طور پر خبر مقدم ہے، اور بعد والا اسم ظاہر یقینی طور پر مبتداء مؤخر ہے، اسلئے کہ اس صورت میں صفت[1] کا صیغہ بعد والے اسم ظاہر کو رفع نہیں دیتا، بلکہ ضمیر مستتر کو رفع دیتا ہے، جسکی وجہ سے صفت کے صیغہ کا مبتداء بننا صحیح نہیں ہوتا۔

اور تیسری مثال مَا قَائِمٌ زيدٌ میں دونوں صورتیں جائز ہیں، کہ قَائِمٌ کو مبتداء اور زيدٌ کو خبر اس صورت میں قائمٌ اسم ظاہر (زیدٌ) کو رفع دیگا، اور یہ بھی جائز ہے، کہ قَائِمٌ خبر مقدم ہو، اور زيدٌ مبتداءِ مؤخر ہو، اس صورت میں قائمٌ اپنے اندر ضمیر مستتر (هو) کو رفع دے گا۔

مصنفؒ کی عبارت بِشَرطِ اَنْ تَرفَعَ الخ.. میں ترکیب کے اعتبار سے دو احتمال ہیں، ایک احتمال یہ ہے، کہ جار مجرور سے مل کر ضمیر سے حال واقع ہو، تقدیر عبارت اس طرح ہوگی وَقَعَتْ حَالَ كَوْنِهَا مُتَلَبِّسَةً بِشَرْطِ اَنْ تَرْفَعَ الخ...

دوسرا احتمال یہ ہے، کہ جار مجرور سے مل کر مبتداءِ محذوف کی خبر ہے، تقدیر عبارت اس طرح ہے وَهِيَ مُتَلَبِّسَةٌ بِشَرْطِ اَنْ تَرفَعَ الخ... اور یہ مبتداء خبر سے مل کر جملہ حالیہ بنتا ہو ضمیر سے، یا مبتداء خبر سے مل کر جملہ مستأنفہ بنتا ہو۔

☆ (۱) اعتراض یہ ہوتا ہے، کہ آپ کو یہ کیسے معلوم ہوا، کہ قائمان اسم ظاہر میں عمل نہیں کرتا، بلکہ ضمیر مستتر میں عمل کرتا ہے؟ اسکا جواب یہ ہے کہ صفات کے صیغے عمل کرنے میں فعل کے مانند ہیں، اور آپنے فاعل کی بحث میں پڑھ لیا کہ اگر فعل کی اسناد اسم ظاہر کی طرف ہو، تو فعل ہمیشہ واحد ہوتا ہے، جیسے ضَربَ زيدٌ اور ضَربَ الزَّيدانِ اور ضَربَ الزَّيدُونَ اور اگر فعل کی اسناد ضمیر کی طرف ہو، تو فعل فاعل کے مطابق ہوتا ہے، جیسے زَيدٌ ضَربَ اور الزَّيدانِ ضَربَا اور الزَّيدُونَ ضَربُوْا تو صفت کے صیغوں میں بھی یہی قاعدہ جاری ہوگا، اور یہاں پر قائمان صفت کا صیغہ تثنیہ ہے، معلوم ہوا، کہ وہ ضمیر مستتر کو رفع دیتا ہے اسم ظاہر کو رفع نہیں دیتا۔۱۲۔

فَصلٌ خَبَرُ اِنَّ وَ اَخوَاتِهَا و هِیَ أَنَّ وَ کَأَنَّ وَ لٰکِنَّ وَ لَیْتَ وَ لَعَلَّ ، فَهٰذِه الْحُرُوْفُ تَدخُلُ عَلٰی الْمُبتَدأِ وَ الْخَبَرِ فَتَنْصِبُ الْمُبتَدَأَ وَ یُسَمّٰی اِسْمَ اِنَّ وَ ترفَعُ الْخَبَرَ وَ یُسَمّٰی خَبَرَ اِنَّ

﴿ فائدہ ﴾

وہ نحاۃ جو اسماءِ افعال کو مبتداء بناتے ہیں، انکے نزدیک اسماءِ افعال مبتداء کی قسم ثانی میں داخل ہیں، لیکن اسماءِ افعال میں نفی یا استفہام پر اعتماد ضروری نہیں، اسلئے کہ اسماءِ افعال بغیر اعتماد کے بھی عمل کرتے ہیں۔

﴿اِنَّ اور اسکے اخوات کی خبر﴾

آگے مصنفؒ مرفوعات کی پانچویں فصل میں مرفوعات کی پانچویں قسم (اِنَّ اور اسکے اخوات کی خبر) کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں فَصلٌ خَبَرُ اِنَّ وَ اَخوَاتِهَا یعنی یہ فصل ہے، اِنَّ اور اسکے اخوات کی خبر کے بیان میں۔

اِنَّ کے اخوات کیا ہیں؟ اسکو بیان کرتے ہوئے مصنفؒ فرماتے ہیں وَ هِیَ أَنَّ وَ کَأَنَّ وَ لٰکِنَّ وَ لَیْتَ وَ لَعَلَّ یعنی اِنَّ کے اخوات[1] یہ (پانچ) ہیں، اَنَّ ،کَأَنَّ ، لٰکِنَّ ، لَیْتَ اور لَعَلَّ.

تو یہ حروف اِنَّ کے ساتھ کل چھ ہوئے، اور ان چھ حروف کو مشبہ بالفعل کہتے ہیں، اور ان حروف کو حروف مشبہ بالفعل کیوں کہتے ہیں؟ اسکی وجوہات کو حروف کی بحث میں انشاء اللہ تعالی بیان کریں گے۔

آگے مصنفؒ ان حروف کے دخول اور عمل کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں فَهٰذِه الْحُرُوفُ تَدخُلُ عَلٰی الْمُبتَدأِ وَ الْخَبَرِ فَتَنْصِبُ الْمُبتَدَأَ وَ یُسَمّٰی اِسمَ اِنَّ وَ ترفَعُ الْخَبَرَ وَ یُسَمّٰی خَبَرَ اِنَّ یعنی یہ حروف مبتداء اور خبر پر داخل ہوتے ہیں، پھر مبتداء کو نصب دیتے ہیں، اور اسکا نام اِنَّ کا اسم رکھا جاتا ہے، اور خبر کو رفع دیتے ہیں اور اسکا نام اِنَّ کی خبر رکھا جاتا ہے۔

یاد رہے، کہ یہ مذکور عمل یعنی اسم کو نصب اور خبر کو رفع دینا بصریوں کے نزدیک ہے، اور ہمارے مصنفؒ نے بھی اسی مذہب کو اختیار کیا ہے، اسلئے کہ یہ حروف فعل متعدی کے مشابہ ہیں، اور فعل متعدی جس طرح دو چیزوں (فاعل اور مفعول) کا تقاضہ کرتا ہے، اور فاعل کو رفع اور مفعول کو نصب دیتا ہے، اسی طرح یہ حروف بھی دو چیزوں (اسم اور خبر) کا تقاضہ کرتے ہیں، اور اسم کو نصب اور خبر کو رفع دیتے ہیں، لیکن رفع کو نصب پر مقدم نہیں

☆ (۱) اخوات سے مراد اشباہ ہیں، اسلئے کہ جس طرح اخوات میں مناسبت اور مشابہت ہوتی ہے، اسی طرح ان حروف میں بھی آپس میں مناسبت اور مشابہت ہوتی ہے ۱۲

فَخَبَرُ اِنَّ هُوَ الْمُسنَدُ بَعدَ دُخُولِهَا نَحوُ انَّ زَيدًا قَائِمٌ

کیا تا کہ عامل[1] کی فرعیت کی وجہ سے عمل کی فرعیت پر تنبیہ ہو جائے۔

اور کوفیوں کا مذہب یہ ہے، کہ ان حروف کا اسم تو ان حروف کی وجہ سے منصوب ہے، لیکن انکی خبر پہلے ہی سے مبتداء کی خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے، ان حروف کا خبر میں کچھ عمل نہیں، اسلئے کہ یہ حروف حرف ہونے کی وجہ سے عامل ضعیف ہیں، تو عامل ضعیف ہونے کی وجہ سے قریب یعنی اسم میں تو عمل کرتے ہیں، لیکن بعید یعنی خبر میں عمل نہیں کریں گے۔

﴿اِنَّ کی خبر کی تعریف اور اسکا حکم﴾

آگے مصنفؒ اِنَّ کی خبر کی تعریف کرتے ہوئے، فرماتے ہیں **فَخَبَرُ اِنَّ هُوَ الْمُسْنَدُ بَعدَ دُخُولِهَا** یعنی انَّ کی خبر : وہ ہے، جو انَّ کے داخل ہونے کے بعد مسند[2] ہو، جیسے انَّ زَيدًا قَائِمٌ۔

مصنفؒ نے "بَعدَ دُخُولِها" کی قید لگا کر مبتداء کی خبر کو نکال دیا، اسلئے کہ وہ بھی مسند ہوتی ہے لیکن ان حروف کے داخل ہونے سے پہلے مبتداء کی طرف مسند ہوتی ہے۔

☆(۱) سوال یہ ہوتا ہے، کہ حروف مشبہ بالفعل فرع ہیں، اور فعل متعدی اصل ہے، تو ان میں اصلیت اور فرعیت کو برابر نہ کرتے ہوئے فعل میں رفع کو مقدم اور نصب کو مؤخر کیا، اور ان حروف میں نصب کو مقدم اور رفع کو مؤخر کیا، تو ماولا مشابہ بلیس میں ایسا ہی کرنا چاہئے تھا، وہاں اصل (لیس) اور فرع (ماولا) میں برابری کیوں کر دی؟ اسکا جواب یہ ہے، کہ ماولا اور لیس کے معنی ایک ہی ہیں، معنی کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں، اسلئے دونوں کے معمول میں بھی ترتیب کا خیال رکھا، تا کہ لفظ اور معنی دونوں میں مطابقت ہو جائے اور حروف مشبہ بالفعل برابر طور پر فعل متعدی کے معنی میں نہیں، بلکہ ان حروف کے معنی فعلِ متعدی کے معنی کے موافق ہوتا ہے، من وجہ لا من کل الوجوہ تو معنی میں فرق ہونے کی وجہ سے معمول میں بھی تقدیم وتاخیر کے اعتبار سے فرق کر دیا۔۱۲

☆(۲) اعتراض یہ ہوتا ہے کہ یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں، اسلئے کہ اِنَّ زَيداً يَضرِبُ اَبُوهُ میں صرف یضرِبُ پر یہ تعریف صادق آتی ہے اس لئے کہ وہ اِنَّ کے داخل ہونے کے بعد مسند ہے، حالانکہ وہ تنہا اِنَّ کی خبر نہیں بلکہ اِنَّ کی خبر یَضرِبُ اَبُوهُ کا مجموعہ ہے، جو جملہ خبریہ ہو کر اِنَّ کی خبر ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بَعْدَ دُخُولِهَا کا مطلب یہ ہے کہ یہ حروف اس میں لفظاً اور معنیً کچھ اثر بھی کر رہے ہوں اور اِنَّ کا اثر صرف يَضرِبُ میں نہیں، بلکہ مجموعہ میں ہے، یعنی اِنَّ کا دخول فعل اور فاعل کے مجموعہ پر ہے جو جملہ ہیں اور عوامل جملہ کے اجزاء میں اثر نہیں کرتے، بلکہ اس کے مجموعہ میں اثر کرتے ہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس مقام پر مسند سے مراد وہ مسند ہے جس کی اسناد اِنَّ کے اسم کی طرف ہو اور يَضرِبُ کی اسناد اَبُوهُ کی طرف ہے اور اَبُوهُ اِنَّ کا اسم نہیں ہے۔ اور اگر اِنَّ کی خبر کی تعریف یہ کی جائے تو کوئی اعتراض نہیں ہوگا کہ اِنَّ کی خبر وہ ہے جو مسند ہو، اِنَّ کے داخل ہونے کے بعد جو اصل میں مبتدا کی خبر تھی اور اِنَّ کا اسم وہ ہے جو مسند الیہ ہو، اِنَّ کے داخل ہونے کے بعد جو اصل میں مبتداء تھا۔۱۲

وَ حُكْمُهُ فِي كَوْنِهِ مُفْرَدًا اَوْ جُمْلَةً اَوْ مَعْرِفَةً اَوْ نَكِرَةً كَحُكْمِ خَبَرِ الْمُبْتَدَاِ ، وَ لَا يَجُوْزُ تَقْدِيْمُ اَخْبَارِهَا عَلٰى اَسْمَائِهَا

اسی طرح افعال ناقصہ کی خبر، ماولا مشابہ بلیس کی خبر، اور لائے نفی جنس کی خبر کو بھی نکال دیا، اسلئے کہ وہ بھی مسند ہوتی ہے، لیکن افعال ناقصہ کی خبر افعال ناقصہ کے داخل ہونے کے بعد مسند ہوتی ہے، نہ کہ حروف مشبہ بالفعل کے داخل ہونے کے بعد، اسی طرح ماولا کی خبر اور لائے نفی جنس کی خبر کو سمجھ لیں۔

آگے مصنفؒ اِنَّ کی خبر کا حکم بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں وَحُكْمُهُ فِي كَوْنِهِ مُفْرَدًا اَوْ جُمْلَةً اَوْ مَعْرِفَةً اَوْ نَكِرَةً كَحُكْمِ خَبَرِ الْمُبْتَدَاِ یعنی اِنَّ کی خبر کا حکم مفرد یا جملہ، معرفہ یا نکرہ ہونے میں مبتداء کی خبر کے حکم کی طرح ہے۔

اسی طرح خبر کے واحد یا متعدد، مثبت یا منفی، مذکور یا محذوف میں بھی مبتداء کی خبر کے مانند ہے، اسلئے کہ اِنَّ کی خبر جس طرح مبتداء کی خبر ہونے کی صورت میں محکوم بہ تھی، اسی طرح اِنَّ کی خبر ہونے کی صورت میں بھی محکوم بہ ہے، جس محکوم بہ کا مبتداء کی خبر ہونے کی صورت میں جو حکم ہوگا، وہی حکم اِنَّ کی خبر ہونے کی صورت میں بھی ہوگا۔

اِنَّ کی خبر کا حکم مبتداء کی خبر کے حکم کی طرح ہے، یہ حکم اسوقت ہے، جبکہ شرائط کے پائے جانے اور موانع کے منتفی ہونے کی وجہ سے اسکا خبر بننا صحیح ہو، اسی لئے اَيْنَ زَيْدٌ میں اَيْنَ مبتداء کی خبر تو ہے لیکن اِنَّ کی خبر نہیں بن سکتی، اسلئے کہ اَيْنَ کو اگر اِنَّ کی خبر بناتے ہیں، تو پھر اَيْنَ کی صدارت زائل ہوجاتی ہے، اسلئے کہ اَيْنَ استفہام کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے صدارت کلام کا متقاضی ہے۔

﴿ اِنَّ کی خبر کو اسکے اسم پر مقدم کرنا ﴾

اور بعض مرتبہ اِنَّ کی خبر کا حکم مبتداء کی خبر کے حکم کے مخالف ہوتا ہے، تو اس مخالف صورت کو بیان کرتے ہوئے، مصنفؒ فرماتے ہیں وَ لَا يَجُوْزُ تَقْدِيْمُ اَخْبَارِهَا عَلٰى اَسْمَائِهَا یعنی حروف مشبہ بالفعل کی خبر کو ان کے اسم پر مقدم کرنا جائز نہیں، اسلئے کہ یہ حروف عوامل ضعیفہ ہیں اور عامل ضعیف اپنے معمول میں اسی وقت عمل کرسکتا ہے، جبکہ معمول میں ترتیب ہو، اگر معمول میں تقدیم وتاخیر ہو، تو عامل ضعیف اس میں عمل نہیں کرسکتے، اسلئے ان کی خبر کو مقدم کرکے اسم کو مؤخر کرنا جائز نہیں۔

نیز یہ حروف عمل کرتے ہیں، فعل متعدی کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے اب اگر ان حروف کی خبر کو ان

اَلَّا اِذَا كَانَ ظَرفًا نَحوُ اِنَّ فِی الدَّارِ زَیدًا ، لِمَجَالِ التَّوَسُّعِ فِی الظُّرُوفِ

کے اس اسم پر مقدم کریں گے، تو اصل (فعل متعدی) اور فرع (حروف مشبہ بالفعل) میں برابری لازم آتی ہے، حالانکہ اصل اور فرع میں برابری جائز نہیں۔

ہاں ایک صورت ایسی ہے، کہ اس صورت میں اِنَّ کی خبر کو اسکے اسم پر مقدم کرنا جائز ہے، اسی کو مصنفؒ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں اَلَّا اِذَا كَانَ ظَرفًا یعنی مگر جب کہ خبر ظرف ہو، یعنی اگر اِنَّ کی خبر ظرف ہو، تو پھر اسکی خبر کو اسکے اسم پر مقدم کرنا جائز ہے، جیسے اِنَّ فِی الدَّارِ زَیدًا میں فِی الدَّارِ خبر مقدم ہے اِنَّ کی، اور زیداً اسم مؤخر ہے، اور اس صورت میں خبر کو اسم پر مقدم کرنا جائز ہے، اسلئے کہ اسکا اسم معرفہ ہے۔

اور اگر اِنَّ کی خبر ظرف ہو، اور اسکا اسم نکرہ ہو، تو اس صورت میں خبر کو اسم پر مقدم کرنا واجب ہے، جیسے اِنَّ مِنَ الْبَیَانِ لَسِحرًا میں مِنَ الْبَیَان ظرف خبر مقدم ہے، جس کو مقدم کرنا واجب ہے، اسلئے کہ اسکا اسم لَسِحرًا نکرہ ہے۔

اسی طرح ظرف خبر کو وجوبا مقدم کرنے کی قرآنی مثال اِنَّ لَدَینَا اَنكَالاً اور جار مجرور خبر کو وجوبا مقدم کرنے کی قرآنی مثال اِنَّ عَلَینَا لَلْهُدٰی.

نیز اور عوارضات کی وجہ سے بھی ان حروف کی خبر کو انکے اسم پر مقدم کرنا واجب ہے، مثلا اسم میں خبر کی طرف لوٹنے والی ضمیر ہو، جیسے اِنَّ فِی الدَّارِ سَاكِنُهَا اور انَّ عِندَ هِندِ اَخَاهَا.

اور خبر کے ظرف ہونے کی صورت میں اس کو مقدم کرنے کی وجہ بیان کرتے ہوئے مصنفؒ فرماتے ہیں لِمَجَالِ التَّوَسُّعِ فِی الظُّرُوفِ یعنی یہ اسلئے جائز ہے کہ ظرف میں اس بات کی گنجائش ہے جو دوسرے اسماء میں نہیں، اس لئے کہ کوئی بھی فعل زمان اور مکان سے خالی نہیں ہوتا۔

تو گویا فعل کے لئے ظروف محارم کی حیثیت سے ہو گئے اور آپ کو معلوم ہوگا کہ محارم کے لئے پردہ نہیں ہوتا، جس کی وجہ سے یہ تو اپنے محارم کے پاس جب چاہیں داخل ہو سکتے ہیں اور غیر کو اجازت نہیں ہوتی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اہل عرب کے یہاں ظروف کا استعمال کثرت سے ہوتا ہے اور جو چیز کثرت سے استعمال ہوتی ہے اس میں ساری باتوں کی گنجائش ہوتی ہے لہذا ظرف میں بھی ہر بات کی گنجائش ہوگی۔

ایک بات یاد رہے کہ اِنَّ کی خبر جب ظرف ہو تو تقدیم و تاخیر کے جائز ہونے میں مبتدا کی خبر کے مساوی نہیں، اس لئے کہ اِنَّ کی خبر جب ظرف ہوتی ہے تو اس کا مقدم کرنا اکثر و بیشتر ہوتا ہے اور اہلِ عرب کے یہاں

☆☆☆☆☆☆☆☆

اس کا مقدم کرنا اتنا کثرت سے ہوتا ہے کہ خیال یہ ہوتا ہے کہ اسم معرفہ یا نکرہ ہونے کی صورت میں اس کا مؤخر کرنا جائز نہیں ہے، اور مبتدا کی خبر میں جب کہ مبتدا معرفہ ہو تو یہ معاملہ نہیں۔

ایک بات یاد رہے کہ اِنَّ کی خبر ظرف ہونے کی صورت میں اس کو مقدم تو کیا جا سکتا ہے لیکن اگر اس خبر پر لامِ ابتدائیہ داخل ہو تو اس کو مقدم نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ مقدم کرنے کی صورت میں لامِ ابتدائیہ کی صدارت زائل ہو جاتی ہے، جیسے اِنَّ زَیْداً لَفِی الدَّارِ میں لامِ ابتدائیہ اپنی صدارت پر باقی ہے اب اگر خبر کو مقدم کر دیں گے تو اِنَّ کی وجہ سے اس کی صدارت زائل ہو جائے گی، اس لئے اس صورت میں خبر کو اسم پر مقدم کرنا جائز نہیں ہوگا۔

﴿ حروفِ مشبہ بالفعل کی خبر کو حذف کرنا ﴾

یاد رہے کہ حروفِ مشبہ بالفعل کی خبر کو حذف کرنے میں نحویوں کا اختلاف ہے، امام سیبویہ اور بصریوں کا مذہب یہ ہے کہ ان کی خبر کا حذف کرنا جائز ہے جب کہ خبر محذوف پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ پایا جاوے، چاہے اس کا اسم معرفہ ہو، جیسے آپ سے کوئی کہے کہ کیا تمہارا کوئی مددگار ہے، جب کہ تمہارا دشمن تم سے برائی کا ارادہ کرتا ہے؟

تو آپ جواب میں کہیں اِنَّ زَیْدًا وَ اِنَّ عَمْرًوا اور ایسے مواقع میں خبر کو حذف کر دیتے ہیں، تقدیرِ عبارت اس طرح ہے اِنَّ لَنَا زَیْدًا وَ اِنَّ لَنَا عَمْرًوا یعنی ہماری مدد کے لئے زید اور عمرو ہیں۔ یا اس کا اسم نکرہ ہو، جیسے شاعر کا شعر :

اِنَّ مَحَلًّا و اِنَّ مُرْتَحَلًا ÷ وَ اِنَّ فِی السَّفْرِ مَا مَضٰی مَهَلاً

اس شعر کے پہلے مصرعہ میں اِنَّ کی خبر کو حذف کر دیا ہے، تقدیرِ عبارت اس طرح ہے، اِنَّ لَنَا فی الدُّنْیا مَحَلًّا وَ اِنَّ لَنَا عَنْها مُرْتَحَلًا.

ترجمہ : بے شک دنیا میں ہمارا آنا ہے اور پھر دنیا سے کوچ کر جانا ہے اور بے شک سفر میں جو کچھ ہوا وہ گذر گیا۔

کوفیوں کا مذہب یہ ہے کہ ان حروف کی خبر کا حذف کرنا اسی وقت جائز ہے جب کہ اسم نکرہ ہو، اور امام فراء کا مذھب یہ ہے کہ ان حروف کی خبر کو کسی بھی حال میں حذف کرنا جائز نہیں چاہے اسم معرفہ ہو یا نکرہ۔

لیکن یہ دونوں مذہب سماع کے خلاف ہیں، اس لئے کہ قرآن کریم میں بھی اِنَّ کی خبر کو حذف کیا ہے

☆☆☆☆☆☆☆☆

جیسے اِنَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا بِالذِّکْرِ لَمَّا جَاءَ ھُمْ اَیْ یُعَذَّبُوْنَ تو اس میں اِنَّ کی خبر یُعَذَّبُوْنَ کو حذف کردیا ہے، معلوم ہوا کہ امام سیبویہ اور بصریوں کا مذہب صحیح ہے جو سماع اور قرآن کے مطابق ہے۔

﴿ دیگر مرفوعات کی فاعل کے ساتھ مشابہت ﴾

یاد رہے کہ مصنف ؒ کا مذہب یہ ہے کہ مرفوعات میں اصل ''فاعل'' ہے اور منصوبات میں اصل ''مفاعل'' ہیں، جیسا کہ فاعل کی بحث شروع ہوتے ہوئے بتلایا تھا تو اب ضروری ہے کہ دوسرے مرفوعات کی فاعل کے ساتھ اور دوسرے منصوبات کی مفعول کے ساتھ مشابہت کو معلوم کریں۔

چنانچہ پہلے معلوم ہوا کہ مبتدا فاعل کے مشابہ ہے مسند الیہ ہونے کے اعتبار سے۔ اور خبر فاعل کے مشابہ ہے، اس اعتبار سے کہ جس طرح فاعل جملہ فعلیہ کے دو جزء میں سے دوسرا جزء ہوتا ہے، اسی طرح خبر بھی جملہ اسمیہ کے دو جزء میں سے دوسرا جزء ہوتی ہے۔

اور حروفِ مشبہ بالفعل کی خبر فاعل کے مشابہ ہے عامل کے اعتبار سے کہ فاعل کا عامل خود فعل ہوتا ہے اور حروفِ مشبہ بالفعل کی خبر کا عامل مشابہ فعل متعدی ہوتا ہے یعنی یہ حروف عمل وغیرہ کے اعتبار سے فعل متعدی کے مشابہ ہیں۔

مگر فرق صرف اتنا ہے کہ ان حروف کا منصوب مقدم ہوتا ہے اور مرفوع مؤخر اور فعل متعدی میں اس کے برعکس تا کہ عامل کی فرعیت کی وجہ سے عمل کی فرعیت پر تنبیہ ہو جائے۔

اور لائے نفی جنس کی خبر حروفِ مشبہ بالفعل کی خبر کے مشابہ ہے اور حروفِ مشبہ بالفعل کی خبر فاعل کے مشابہ ہے کما مر۔ تو لائے نفی جنس کی خبر بھی فاعل کے مشابہ ہوگئی، اور ما و لا حجازیہ کا اسم لَیْسَ کے اسم کے مشابہ ہے اور لَیْسَ کا اسم فاعل ہے۔

ان مرفوعات کی مشابہت فاعل کے ساتھ ہونے کی وجہ سے منصوبات (حروفِ مشبہ بالفعل کا اسم، لائے نفی جنس کا اسم، اور ما و لا کی خبر) کی مشابہت مفعول کے ساتھ ظاہر ہوگئی، اور دیگر منصوبات یعنی حال تمیز اور مستثنیٰ بھی مفعول کے مشابہ ہیں، اسلئے کہ مفعول کی طرح یہ بھی کلام میں فضلہ ہوتے ہیں۔

﴿ تم بحث خبر اِنَّ و اخواتها بعونه تعالیٰ
فللّٰه الحمد و الشکر علی ذالک ﴾

فَصْلٌ اِسْمُ کَانَ وَ اَخواتِهَا وَ هِیَ صَارَ وَ اَصْبَحَ وَ اَمْسٰی وَ اَضْحٰی وَ ظَلَّ وَ بَاتَ وَ رَاحَ وَ آضَ وَ عَادَ وَ غَداً وَ مَا زَالَ و مَا بَرِحَ وَ مَا فَتِیَٔ وَ مَا انفکَّ وَ مَا دَامَ وَ لَیْس

﴿ افعالِ ناقصہ کا اسم ﴾

آگے مصنفؒ مرفوعات کی چھٹی فصل میں مرفوعات کی چھٹی قسم (افعالِ ناقصہ کے اسم) کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں **فَصْلٌ اِسْمُ کَانَ وَ اَخواتِهَا** یعنی یہ فصل ہے کَانَ اوراس کے اخوات کے اسم کے بیان میں۔

اور چوں کہ افعالِ ناقصہ [1] بھی حروفِ مشبہ بالفعل کی طرح مبتدا اور خبر پر داخل ہوتے ہیں، اس لئے حروفِ مشبہ بالفعل کی خبر کے بعد افعالِ ناقصہ کے اسم کو بیان کرتے ہیں۔

جمہور نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ افعالِ ناقصہ کا اسم ملحقات فاعل میں سے ہے، حقیقت میں فاعل نہیں اس لئے کہ فاعل میں جو بات لازم ہے وہ افعالِ ناقصہ کے اسم میں منتفی ہے، یعنی فاعل کی وجہ سے تو بات پوری ہو جاتی ہے لیکن افعالِ ناقصہ میں فقط ان کے اسماء سے بات پوری نہیں ہوتی، معلوم ہوا کہ افعالِ ناقصہ کا اسم حقیقت میں فاعل نہیں بلکہ ملحقات فاعل میں سے ہے۔

اور چونکہ مصنفؒ کے نزدیک ان حضرات کا مذہب معتبر ہے، اس لئے مصنفؒ نے افعالِ ناقصہ کے اسم کو ملحقات فاعل میں سے شمار کرتے ہوئے اس کو مرفوعات [2] میں مستقلاً بیان کیا ہے۔

کَان کے اخوات کیا ہیں؟ ان کو بیان کرتے ہوئے مصنفؒ فرماتے ہیں: **وَ هِیَ صَارَ وَ اَصْبَحَ وَ اَمْسٰی وَ اَضْحٰی وَ ظَلَّ وَ بَاتَ وَ رَاحَ وَ آضَ وَ عَادَ وَ غَداً وَ مَا زَالَ وَمَا بَرِحَ وَمَا فَتِیَٔ وَمَا انفکَّ وَمَا دَامَ وَ لَیْسَ**، یعنی کان کے اخوات اور اشباہ یہ ۱۶ ہیں، تو کل افعالِ ناقصہ سترہ ہوئے۔

☆(۱) ان افعال کو افعالِ ناقصہ کیوں کہتے ہیں؟ اس کی وجہ دوسری قسم افعال کی بحث میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔۱۲)

☆(۲) صاحب کافیہ ابن حاجبؒ نے افعال ناقصہ کے اسم کو مرفوعات کی بحث میں مستقلاً بیان نہیں کیا، اس لئے کہ انہوں نے افعالِ ناقصہ کے اسم کو فاعل میں داخل کیا ہے، کیوں کہ ان کے نزدیک افعالِ ناقصہ کا اسم فاعل ہے، ملحقات فاعل میں سے نہیں، چنانچہ امام مبردؒ نے افعالِ ناقصہ کے اسم کو فاعل کے مشابہ ہونے کی وجہ سے فاعلِ مجازی کہا ہے اور امام سیبویہ نے تو افعالِ ناقصہ کے اسم کو فاعل ہی کہا ہے، اور امام مبردؒ نے افعالِ ناقصہ کی خبر کو مفعول کے مشابہ ہونے کی وجہ سے مفعولِ مجازی کہا ہے اور امام سیبویہ نے تو خبر کو مفعول ہی کہا ہے۔۱۲۔

فَهٰذِهِ الافْعالُ تَدْخُلُ اَيضاً على المبتدأ وَ الخَبَرِ فَتَرْفَعُ المُبتَدَأَ وَ يُسَمىٰ اِسْمَ كَانَ وَ تَنْصِبُ الخَبَرَ وَ يُسَمّٰى خَبَرَ كَانَ

آگے مصنفؒ ان افعال کے دخول اور عمل کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں **فَهٰذِهِ الافْعالُ تَدْخُلُ اَيضاً على المبتدأ وَ الخَبَرِ فَتَرْفَعُ المُبتَدَأَ وَ يُسَمىٰ اِسْمَ كَانَ وَ تَنْصِبُ الخَبَرَ وَ يُسَمّٰى خَبَرَ كَانَ.** یعنی یہ افعال بھی متبدا اور خبر پر داخل ہوتے ہیں اور مبتدا کو رفع دیتے ہیں، جس کو کان کا اسم کہتے ہیں اور خبر کو نصب دیتے ہیں، جس کو کان کی خبر کہتے ہیں۔

یادرہے کہ یہ اوپر مذکور عمل اور تشریح بصریوں کے مذہب کے مطابق ہے، جس کو ہمارے مصنفؒ نے اختیار کیا ہے۔

بعض کوفیوں کا مذہب یہ ہے کہ افعالِ ناقصہ کچھ عمل نہیں کرتے اور افعالِ ناقصہ کے بعد اسم مرفوع ہوتا ہے مبتدا کی وجہ سے اور خبر منصوب ہے حال ہونے کی وجہ سے۔

امام فرّاء کا مذہب[1] یہ ہے کہ افعالِ ناقصہ کا اسم مرفوع ہے فاعل کے مشابہ ہونے کی وجہ سے اور خبر منصوب ہے حال کے مشابہ ہونے کی وجہ سے۔

لیکن صحیح مذہب بصریوں کا ہے، اس لئے کہ افعالِ ناقصہ، افعالِ تامہ کے مشابہ ہیں کہ جس طرح افعالِ تامہ اپنے بعد دو اسموں کا مطالبہ کرتے ہیں اسی طرح افعالِ ناقصہ بھی اپنے بعد دو اسموں کا مطالبہ کرتے ہیں، تو اسم کو رفع دے دیا فاعل کے مشابہ ہونے کی وجہ سے اور خبر کو نصب دے دیا مفعول کے مشابہ ہونے کی وجہ سے۔

﴿ کان کے بعد دونوں اسموں پر رفع ﴾

یادرہے کہ جمہور نحویوں نے کان کے بعد دونوں اسموں پر رفع بھی جائز قرار دیا ہے، جیسے شاعر کا شعر :

اِذَا مِتُّ كَانَ النَّاسُ صِنْفَانِ شَامِتٌ ÷ وَ آخَرُ مُثْنٍ بِالَّذِیْ كُنْتُ اَصْنَعُ

اس شعر میں کان کے بعد پہلا اسم اَلنَّاسُ اور دوسرا اسم صِنْفَانِ دونوں مرفوع ہیں، ترجمہ : جب میں مرجاؤں گا تو لوگوں کے دو گروہ ہوجائیں گے ایک گروہ تو میری موت پر خوش ہوگا اور دوسرا گروہ میری کارکردگی

☆(۱) امام فرّاء اور کوفیوں نے خبر کو حال کہا ہے، وہ کسی بھی طرح صحیح نہیں اس لئے کہ کلام حال سے مستغنی ہوتا ہے اور افعالِ ناقصہ منصوب (خبر) سے کسی بھی حال میں مستغنی نہیں، نیز افعالِ ناقصہ کی خبر کبھی تو معرفہ ہوتی ہے اور کبھی جامد ہوتی ہے اور حال نہ تو معرفہ ہوتا ہے نہ جامد۔۱۲۔

فَاِسْمُ کَانَ هُوَ الْمُسْنَدُ اِلَيْهِ بَعْدَ دُخُولِهَا نَحْوُ کَانَ زَيْدٌ قائماً ، وَ يَجُوزُ فِی الْكُلِّ تَقْدِيْمُ اَخْبارِهَا عليٰ اسْمَائِهَا نَحْوُ کَانَ قَائِماً زَيْدٌ

کی تعریف کرے گا۔

لیکن جمہور کے نزدیک کان کے بعد دونوں اسم مرفوع کیوں ہوتے ہیں؟ اسکی توجیہ میں اختلاف ہے۔

امام کسائی اور ابن الطراوۃ کا کہنا ہے کہ کان ملغیٰ ہے جو کچھ عمل نہیں کرتا اور اکثر نحویوں کا کہنا ہے کہ کان ملغیٰ نہیں، بلکہ کان میں ضمیر شان اس کا اسم ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے اور اس کے مابعد مبتدا اور خبر ہونے کی وجہ سے دونوں اسم مرفوع ہیں جو مبتدا اور خبر سے ملکر جملہ اسمیہ کان کی خبر ہونے کی وجہ سے محلاً منصوب ہیں۔

امام فرّاء نے کان کے بعد دونوں اسم کے مرفوع ہونے کا انکار کیا ہے، لیکن سماع سے ثابت ہونے کی وجہ سے امام فرّاء کا مذہب مردود ہے۔

﴿ کان کے اسم کی تعریف ﴾

آگے مصنفؒ کَانَ کے اسم کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں فَاِسْمُ کَانَ هُوَ الْمُسندُ اليهِ بعدَ دُخُولِهَا یعنی کَانَ کا اسم وہ ہے جو کَانَ کے داخل ہونے کے بعد مسند الیہ ہو، جیسے کَانَ زَيْدٌ قائماً میں زَيْدٌ اسم ہے کَانَ کا جو کَانَ کے داخل ہونے کے بعد مسند الیہ [1] ہے اور کَانَ کی وجہ سے مرفوع ہے۔

﴿ افعالِ ناقصہ کی خبر کو اس کے اسم پر مقدم کرنا ﴾

یاد رہے کہ افعالِ ناقصہ کی خبر میں اصل یہ ہے کہ اسم سے مؤخر ہو، لیکن کبھی ان کی خبر کا اسم پر مقدم کرنا جائز ہے، جس کو مصنفؒ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، وَ يَجُوزُ فِی الْكُلِّ تَقْدِيْمُ اَخْبارِهَا عليٰ اسْمَائِهَا. یعنی تمام کے تمام افعالِ ناقصہ میں ان کی خبروں کو ان کے اسماء پر مقدم کرنا جائز ہے، جیسے کَانَ قَائِماً زَيْدٌ. میں کان کی خبر قائما اس کے اسم پر مقدم ہے۔

☆(۱) سوال یہ ہوتا ہے کہ افعالِ ناقصہ کا اسم پہلے مبتدا ہونے کی وجہ سے مسند الیہ تو تھا ہی، اب دوبارہ ان افعال کے داخل ہونے کے بعد بھی مسند الیہ ہوگا، تو ایک ہی چیز کا دو مرتبہ مسند الیہ ہونا لازم آتا ہے اور یہ جائز نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ پہلی اسناد جو مبتدا کی وجہ سے تھی وہ زائل ہوگئی اور اب نئی اسناد ہے، پرانی اسناد نہیں، اس لئے کہ افعالِ ناقصہ کے داخل ہونے کے بعد جملہ اسمیہ کے معنی باقی نہیں رہے، جو پہلے تھے تو جب سابق معنی باقی ہی نہیں رہے تو پھر وہ اسناد کیسے باقی رہے گی، معلوم ہوا کہ پرانی اسناد ختم ہوگئی اور نئے طور پر اسناد ہوئی ۔۱۲۔

☆☆☆☆☆☆☆

اس لئے افعالِ ناقصہ من وجہٍ فعل ہونے کی وجہ سے عامل قوی ہیں اور عاملِ قوی معمول قریب اور بعید دونوں میں عمل کرتا ہے تو افعالِ ناقصہ کی خبر کو ان کے اسم پر مقدم کرنے میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی۔

بلکہ بعض صورتوں میں ان افعال کی خبر کو ان کے اسم پر مقدم کرنا واجب ہے۔ جب کہ اسم میں خبر کی طرف لوٹنے والی ضمیر ہو، جیسے کَانَ فِي الدَّارِ صَاحِبُهَا میں خبر کو مقدم کرنا واجب ہے، اس لئے اگر خبر کو مؤخر کریں اور اسم کو مقدم کریں تو اضمار قبل الذکر لازم آتا ہے جو جائز نہیں۔

یاد رہے کہ بعض مرتبہ مبتدا کی خبر کی طرح فعل ناقص کی خبر کو اس کے اسم پر مقدم کرنا واجب ہے، جیسے اوپر کی ایک مثال اور دوسری مثال مَا كَانَ قَائِماً اِلَّا زيدٌ میں، اس لئے کہ اگر اسم کو مقدم کر کے خبر کو مؤخر کریں تو حصر بدل جاتا ہے۔

﴿ بصریوں کا مذہب راجح ہے ﴾

یاد رہے کہ اوپر مذکور تشریح افعالِ ناقصہ کی خبر کو ان کے اسم پر مقدم کرنا بصریوں کے مذہب کے مطابق ہے اور یہی صحیح بھی ہے۔ جس کے شواہدات قرآن کریم میں بھی ملتے ہیں، جیسے " وَ كَانَ حَقاً عَلَيناَ نَصْرُ المُؤْمِنِيْنَ " اسی طرح لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوْا ان دونوں آیتوں میں خبر حَقاً اور الْبِرَّ کو مقدم کیا ہے اور اسم نَصْرُ المُؤْمِنِيْنَ اور أَنْ تُوَلُّوْا کو مؤخر کیا ہے۔

اسی طرح شاعر کا شعر :

لاَ طِيْبَ لِلْعَيْشِ مَا دَامَتْ مُنَغَّصَةً ÷ لَذَّاتُهُ بِادِّكَارِ الموتِ وَ الهَرَمِ

اس شعر میں مَا دَامَتْ فعلِ ناقصہ کی خبر مُنَغَّصَةً کو مقدم کیا ہے اور لَذَّاتُهُ اسم کو مؤخر کیا ہے۔

ترجمہ : جب تک زندگی لذتیں موت اور بڑھاپے کی یاد سے مکدر ہوتی رہے گی زندگی اور عیش کے لئے اچھا نہیں ہوگا۔

اسی طرح شاعر کا شعر :

سَلِيْ اِنْ جَهِلْتِ الناسَ عَنَّا وَ عَنْهُمْ ÷ فَلَيْسَ سَوَاءً عَالِمٌ وَ جَهُوْلٌ

اس شعر میں لَيْسَ فعلِ ناقص کی خبر سواءً کو مقدم کیا ہے اور عَالمٌ و جهولٌ اسم کو مؤخر کیا ہے۔

ترجمہ : اگر تو جاہل ہے تو ہمارے اور ان کے متعلق لوگوں سے پوچھ، اس لئے کہ عالم اور جاہل برابر

☆☆☆☆☆☆☆☆

نہیں۔

کوفیوں کا کہنا ہے کہ تمام افعالِ ناقصہ کی خبروں کو ان کے اسم پر مقدم کرنا جائز نہیں، اس لئے کے خبر میں ایک ضمیر ہوتی ہے جو اسم کی طرف لوٹتی ہے تو خبر مقدم نہیں کر سکتے، اس لئے کے اضمار قبل الذکر لازم آتا ہے۔

ابن معطی کا کہنا ہے کہ صرف مادام کی خبر کو اس کے اسم پر مقدم نہیں کر سکتے اور بعض حضرات نے لَیسَ کی خبر کو لَیسَ کے اسم پر مقدم کرنے کو ناجائز قرار دیا ہے۔ لیکن یہ تینوں مذہب صحیح نہیں، اس لئے کے سماع اور قرآن کے خلاف ہے۔

﴿ افعالِ ناقصہ کی خبر جملہ ہو تو تقدیم و تاخیر میں اختلاف ﴾

اگر فعل ناقص کی خبر جملہ ہو تو اس میں تقدیم و تاخیر کے اعتبار سے اختلاف ہے، بعض نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ اگر فعل ناقص کی خبر جملہ ہو تو اس خبر کو مطلقاً مؤخر کرنا واجب ہے، چاہے جملہ اسمیہ ہو، جیسے کَانَ زَیْدٌ اَبُوْہُ قَائِمٌ یا خبر جملہ فعلیہ ہو، جیسے کَانَ زَیْدٌ یَقُوْمُ ان میں نہ تو تقدیم جائز ہے نہ توسیط۔ چنانچہ ابوہٗ قائمٌ کانَ زیدٌ اور یَقومُ کانَ زیدٌ اور کانَ ابوہٗ قائمٌ زیدٌ اور کانَ یقومُ زیدٌ جائز نہیں، اس لئے کہ اہلِ عرب سے اس طرح نہیں سنا گیا۔

اور بعض نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ اگر فعل ناقص کی خبر جملہ ہو تو اس خبر کو مطلقاً مؤخر کرنا واجب نہیں، بلکہ اس میں تقدیم اور توسیط جائز ہے۔

ابن سراج نے اسی کو اختیار کیا ہے اور کہا ہے کہ اس صورت میں اگرچہ اہلِ عرب سے سنا نہیں گیا لیکن قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ جائز ہونا چاہئے۔

ابن مالک نے بھی اسی کو صحیح قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اگرچہ افعالِ ناقصہ کی خبر جملہ ہونے کی صورت میں تقدیم کو اہلِ عرب سے نہیں سنا لیکن مبتدا کی خبر جب جملہ ہو تو اسمیں خبر کو مقدم [1] کرنا سنا گیا ہے اور جب مبتدا کی خبر میں جملہ ہونے کی صورت میں تقدیم جائز ہے تو افعالِ ناقصہ کی خبر میں بھی جائز ہونا چاہئے۔

☆(۱) مبتدا کی خبر جملہ ہونے کی صورت میں خبر کو مقدم کرنے کی مثال فرزدق شاعر کا شعر : اِلیٰ مَلِکٍ مَا اُمُّہٗ مِنْ مَحَارِبٍ : اَبُوْہُ وَلاَ کَانَتْ کُلَیْبٌ تُقَارِبُہٗ اس شعر میں ابوہٗ مبتداءِ مؤخر ہے اور ما اُمُّہٗ مِنْ مَحارِبٍ جملہ خبر مقدم ہے۔۱۲۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

نیز ابن مالک کہتے ہیں کہ افعالِ ناقصہ کی خبر جب جملہ ہو تو اس خبر کا معمول فعلِ ناقص پر مقدم ہوتا ہے، جیسے أَهٰؤُلاءِ اِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ اور أَنْفُسَهُمْ كانُوا يَظْلِمُونَ ، جب معمول مقدم ہوتا ہے تو خود عامل (خبر) مقدم کیوں نہیں ہوسکتا ؟

اگر افعالِ ناقصہ کی خبر کا معمول مرفوع مؤخر ہو تو خبر کو مقدم کرنا جائز نہیں، چنانچہ قائماً كانَ زيدٌ اَبُوهُ جائز نہیں۔ اس لئے کہ عامل اور اس کے معمول کے درمیان فصل جائز نہیں، جو معمول کے عامل کے جزء کی طرح ہے، بلکہ كانَ زيدٌ قائماً ابُوهُ واجب ہے اور اگر افعالِ ناقصہ کی خبر کا معمول منصوب ہو تو اس میں تقدیم و تاخیر کے اعتبار سے نحویوں میں اختلاف ہے۔

بعض کہتے ہیں خبر کو مقدم کرنا مطلقاً جائز ہے۔ جیسے آكلاً كانَ زيدٌ طعامَكَ اس لئے کہ عامل کا معمول منصوب عامل کے جزء کی طرح نہیں،

بعض کہتے ہیں خبر کو مقدم کرنا مطلقاً جائز نہیں۔ چنانچہ مذکور مثال جائز نہیں، بلکہ خبر کو مؤخر کرنا واجب ہے۔ جیسے كانَ زيدٌ آكلاً طعامَكَ اس لئے کہ آكلاً اسمِ فاعل عامل ضعیف ہے جو فعل کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے عمل کرتا ہے اور عامل ضعیف اپنے معمول متصل میں تو عمل کرتا ہے لیکن معمول منفصل میں عمل نہیں کرسکتا۔

بعض کہتے ہیں کہ اگر معمول ظرف اور جار مجرور کے علاوہ ہو تو تقدیم قباحت کے ساتھ جائز ہے، اور اگر معمول ظرف اور جار مجرور ہو تو بغیر قباحت کے جائز ہے، چنانچہ مُسَافِراً كانَ زيدٌ اليومَ اور رَاغِباً كانَ زيدٌ فيكَ بغیر قباحت کے جائز ہے، اس لئے کہ اہلِ عرب کے یہاں ظرف اور جار مجرور میں گنجائش ہے۔

﴿ فعلِ ناقص کی خبر کے معمول کا فعلِ ناقص سے متصل ہونا ﴾

افعالِ ناقصہ کی خبر کا معمول اگر ظرف اور جار مجرور کے علاوہ مفعول یا حال وغیرہما ہو تو ان معمولوں کا افعالِ ناقصہ سے متصل ہونا جمہور بصریوں کے نزدیک جائز نہیں، چنانچہ كَانَ طَعَامَكَ زَيْدٌ آكِلاً اور كَانَ طَعامَكَ آكلاً زيدٌ جائز نہیں۔

ہاں اگر خبر کا معمول ظرف یا جار مجرور ہو تو معمول کا افعالِ ناقصہ سے متصل ہونا جائز ہے، جیسے كَانَ فِيكَ زيدٌ راغِباً اور كانَ اليومَ زيدٌ مُسافراً اور كَانَ فِيكَ راغباً زيدٌ اور كانَ اليومَ مسافراً زيدٌ

وَ عَلیٰ نَفْسِ الاَفْعَالِ اَیْضاً فِی التِّسْعَةِ الاُوْلِ نَحْوُ قَائِمًا کَانَ زَیْدٌ

جائز ہے، اس لئے کہ ظرف اور جار مجرور میں گنجائش ہے۔

اور بعض بصریین اور کوفیوں کا کہنا ہے کہ مطلقا خبر کے معمول کا فعلِ ناقص سے متصل ہونا جائز ہے، چاہے معمول ظرف اور جار مجرور ہو یا نہ ہو اور یہ حضرات فرزدق شاعر کے شعر سے استدلال کرتے ہیں۔ شعر :

قَنَافِذُ هَدَّاجُوْنَ حَوْلَ بُیُوْتِهِمْ ÷ بِماَ کانَ اِیَّاهُمْ عَطِیَّةُ عَوَّدَا

اس شعر میں عَوَّدا کا معمول اِیَّـاهُمْ متصل ہے کانَ فعلِ ناقص سے جو ظرف اور جار مجرور کے علاوہ مفعول ہے۔

ترجمہ: سیہیاں ان کے مکانوں کے اردگرد کانپتے ہوئے چلتی ہیں اس لئے کہ ان کو عطاء نے عادی بنادیا ہے۔

جمہور بصریوں کی جانب سے مخالفین کو جواب دیں گے کہ آپ کے مستدل شعر میں کـانَ میں ضمیر مستتر ضمیر شان اسم ہے اور عَطِیَّةُ مبتدا ہے اور عَوَّدَا خبر ہے، مبتدا اپنی خبر سے مل کر کَانَ کی خبر ہونے کی وجہ سے محلاً منصوب ہے، تو اس شعر میں ایَّـاهم کانَ کی خبر کا معمول کَانَ سے متصل نہیں بلکہ کَانَ سے متصل تو ضمیر شان ہے۔

بعض حضرات نے جمہور بصریوں کی طرف سے ایک جواب یہ بھی دیا ہے کہ اس میں کان زائد ہے۔

ہاں اگر فعل ناقص کی خبر کا معمول خبر کے ساتھ اسم پر مقدم ہو تو بالاتفاق جائز ہے، جیسے کَـــانَ آکلاً طعامَکَ زیدٌ.

﴿ فعلِ ناقص کی خبر کو نفسِ فعل پر مقدم کرنا ﴾

اب آگے افعالِ ناقصہ کی خبر کو نفس فعل پر مقدم کرنے کے متعلق بیان کرتے ہوئے مصنفؒ فرماتے ہیں، وَعَـلـیٰ نَـفْسِ الافعالِ اَیضاً فی التسعةِ الْاُوَلِ یعنی افعالِ ناقصہ کی خبر کو پہلے (۹) افعال میں نفسِ افعال پر بھی مقدم کرنا جائز ہے، اس لئے کہ پہلے معلوم ہو چکا کہ افعالِ ناقصہ عاملِ قوی ہیں اور عاملِ قوی معمول مقدم اور مؤخر دونوں میں عمل کرتا ہے، جیسے قـائـمًا کانَ زیدٌ میں قـائمًا خبر کو کان فعل ناقص پر مقدم کیا ہے اور یہ جائز ہے۔

بلکہ بعض مرتبہ فعل ناقص کی خبر کو نفس فعل پر مقدم کرنا واجب ہے، جیسے اَیْـنَ کَانَ زیدٌ ؟ میں اَیْنَ خبر کو کانَ پر مقدم کرنا واجب ہے اسلئے کہ اگر اینَ خبر کو کانَ سے مؤخر کریں گے تو اَین کی صدارت زائل ہوجائے گی۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

یاد رہے کہ التســعۃُ الاُوَل شاید کاتب کی غلطی ہے، اس لئے کہ ان (۹) افعال پر ان کی خبروں کو مقدم کرنا جائز ہے، اسی طرح عــادَ اور غــداَ پر بھی ان کی خبروں کو مقدم کرنا جائز ہے۔ جیسا کہ دوسری کتابوں سے معلوم ہوتا ہے۔

﴿ جن افعالِ ناقصہ کے شروع میں مَا ہے ﴾

اب آیا وہ افعال ناقصہ جن کے شروع میں مَــا ہے ان افعال کی خبروں کو نفسِ افعال پر مقدم کرنا جائز ہے یا نہیں؟

تو وہ افعالِ ناقصہ جن کے شروع میں مَـا ہے ان میں سے مَـادَامَ کے متعلق تو بالاتفاق تمام نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ مَــا دامَ کی خبر کو مــادَامَ [1] پر مقدم کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ مَــادام کے شروع میں مــا مصدر یہ ہے اور اس کے بعد والا فعل دَامَ تاَ ویلاً مصدر بن جاتا ہے اور مصدر عامل ضعیف ہے جو معمول مؤخر میں تو عمل کرے گا لیکن معمول مقدم میں عمل نہیں کر سکتا۔

اور وہ افعالِ ناقصہ جو مــادامَ کے علاوہ ہیں اور ان کے شروع میں مــا نافیہ ہے، جیسے مَــا زالَ ، مَــا بَــرِحَ ، مَــا فَتِیَٔ اور مَــا اِنفَکَّ میں بصریوں کے نزدیک ان کی خبروں کو نفس افعال پر مقدم کرنا جائز نہیں اور کوفیوں کے نزدیک ان چاروں کی خبروں کو نفسِ افعال پر مقدم کرنا جائز ہے۔

حقیقت میں دونوں گروہوں کے درمیان اختلاف ایک اور بات پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ مَا نافیہ کے لئے صدارت کلام ہے یا نہیں ؟

بصریوں کا مذہب یہ ہے کہ مــا نافیہ صدارت کلام کا تقاضہ کرتی ہے تو خبر کو اس پر مقدم نہیں کر سکتے، اس لئے کہ اگر خبر کو اس پر مقدم کریں تو مَا کی صدارت زائل ہو جاتی ہے۔

اور کوفیوں کا مذہب یہ ہے کہ مَا نافیہ صدارت کلام کا تقاضہ نہیں کرتی تو اس پر خبر کو مقدم کرنے سے کوئی

☆(۱) یاد رہے کہ مــاَدام کی خبر کو مقدم کرنے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ ہے کہ خبر مقدم ہو اور مَــا مقرون ہو دَامَ کے ساتھ، جیسے : قــائـماً مادامَ زیدٌ یہ صورت بالاتفاق ناجائز ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ خبر دَامَ پر مقدم ہو اور مَا سے مؤخر ہو جیسے : مَــا قــائـماً دامَ زیدٌ اس صورت کے جائز اور ناجائز ہونے میں اختلاف ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ صورت بھی ناجائز ہے، اس لئے کہ موصول حرفی اور صلہ کے درمیان صلہ کے معمول کے ذریعہ فصل کرنا جائز نہیں۔۱۲۔

وَلاَ یَجُوْزُ ذَالِکَ فِیْمَا فِیْ اَوَّلِہٖ مَا فَلاَ یُقَالُ قَائِمًا مَا زَالَ زَیْدٌ ، وَفِیْ لَیْسَ خِلاَ ف

خرابی لازم نہیں آتی۔

اس لئے کہ یہ افعالِ ناقصہ تأ ویلاً نفی مل کر مثبت بن گئے ہیں تو گویا کہ مَا زَالَ زَیدٌ عالماً کا مطلب ہے کَانَ زَیدٌ عالماً دائماً اور چونکہ اس میں فعلِ ناقص پر اس کی خبر کو مقدم کرنا جائز ہے، تو مَازَالَ وغیرہ میں بھی جائز ہوگا۔

لیکن بصریوں کی طرف سے ان کو یہ جواب دیں گے کہ چونکہ ظاہرا مَا نافیہ ہی ہے جو صدارت کلام کا تقاضہ کرتی ہے تو یہ ظاہری صورت ہی اس کی خبر کو اس پر مقدم نہ کرنے میں کافی ہے، تأ ویل کر کے اس کی صدارت کو کسی بھی حال میں ختم نہیں کیا جائے گا، لہٰذا قائما مَا زَالَ زیدٌ کہنا جائز نہیں۔

ہمارے مصنفؒ بصریوں کے مذہب کو اختیار کرتے ہوئے فرماتے ہیں : **ولا یجوز ذالک فیما فِی اوَّلِہٖ ما** یعنی خبر کو مقدم کرنا ان افعال میں جن کے شروع میں ما ہے جائز نہیں، چنانچہ **قائما مازَالَ زیدٌ** نہیں کہا جائے گا، اس لئے کہ وہ افعالِ ناقصہ جن کے شروع میں ما ہے اس ما کی دو حالتیں ہیں۔

ایک یہ ہے کہ وہ ماَ نافیہ ہو۔ جیسے : مَا زَالَ ، مَا بَرِحَ ، مَا فَتِیَٔ اور مَا انفکّ اور ما نافیہ صدارت کلام کو چاہتی ہے تو اپنے اوپر خبر کو مقدم نہیں ہونے دے گی جیسا کہ اوپر معلوم ہوا۔

دوسری یہ ہے کہ وہ مَا مصدریہ ہو، جیسے : مَا دَامَ اور یہ مَا اپنے مابعد سے مل کر مصدر کی تأ ویل میں ہونے کی وجہ سے دَامَ کو عاملِ ضعیف بنا دیتی ہے جو معمول مقدم میں عمل نہیں کر سکتا جیسا کہ اوپر معلوم ہوا۔

اور وہ افعالِ ناقصہ جن کے شروع میں مَا نافیہ ہے تو ان میں ما نافیہ کو مقدم کر کے خبر کو فعل پر مقدم کرنا اکثر نحویوں کے نزدیک جائز ہے، جیسے مَا قائماً زَالَ زیدٌ اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ اس صورت میں ما کی صدارت زائل نہیں ہوتی اور بعض نحویوں نے اس صورت کو ناجائز قرار دیا ہے۔

﴿ لَیْسَ کی خبر کو اس پر مقدم کرنا ﴾

افعالِ ناقصہ میں ایک فعلِ ناقص لَیْسَ ہے، اب آیا لَیْسَ فعلِ ناقص پر اس کی خبر کو مقدم کر سکتے ہیں یا نہیں ؟

تو اس کے متعلق بیان کرتے ہوئے مصنفؒ فرماتے ہیں **وَفِیْ لَیْسَ خِلاف** یعنی لَیْسَ پر اس کی خبر کو مقدم کرنے کے متعلق نحویوں کا اختلاف ہے۔



کوفیین ، امام مبرد، امام زجاج، امام السراج، صاحب الفیہ بن مالک، علامہ جرجانی اور اکثر متاخرین کا مذہب یہ ہے کہ لَیْسَ کی خبر لَیْسَ پر مقدم نہیں ہوسکتی، چنانچہ ان کے نزدیک قائماً لَیْسَ زیدٌ جائز نہیں۔

اور اکثر بصریین ، امام ابوعلی، امام ابن برہان، ابن جنی، علامہ زمخشری، علامہ الشَّلَوبینْ ، اور ابن عصفور کا مذہب یہ ہے کہ لَیْسَ کی خبر اس پر مقدم ہوسکتی ہے تو ان کے نزدیک قائماً لَیْسَ زیدٌ جائز ہے، اس لئے کہ تقدیم اس وقت ناجائز ہے جب کہ شروع میں مَا ہو، اور یہاں پر مَا نہیں ہے۔

نیز یہ حضرات اس آیتِ کریمہ سے بھی استدلال کرتے ہیں '' اَلَا یَوْمَ یَاْتِیْهِمْ لَیْسَ مَصْرُوْفاً عَنْهُمْ ''میں یَوْمَ یَاْتِیْهِمْ معمول ہے لَیْسَ کی خبر مَصْرُوْفاً کا تو لَیْسَ کی خبر کا معمول لَیْسَ پر مقدم ہے اور معمول اسی وقت مقدم ہوسکتا ہے جب کہ عامل مقدم ہوسکتا ہو، معلوم ہوا کہ لَیْسَ کی خبر کو لَیْسَ پر مقدم کرنا جائز ہے۔

اور امام سیبویہ کی طرف بعض نے جواز کو نقل کیا ہے اور بعض نے منع کو نقل کیا ہے۔ و اللہ اعلم بالصواب۔

﴿ افعالِ ناقصہ کے بعد دونوں اسم معرفہ ہوں ﴾

اگر افعالِ ناقصہ کے بعد دونوں اسم معرفہ ہوں تو کس کو اسم اور کس کو خبر بنائیں اس بارے میں نحویوں کا اختلاف ہے۔

علامہ فارسی، علامہ ابن طاہر، علامہ ابن خروف، اور ابن عصفور کا مذہب یہ ہے کہ اگر دونوں اسم معرفہ ہیں تو اسم وخبر بنانے میں متکلم کو اختیار ہوگا جس کو چاہے اسم بنائے اور جس کو چاہے خبر بنائے۔

امام سیبویہ کا ظاہری کلام بھی یہی ہے، اس لئے کہ امام سیبویہ فرماتے ہیں کہ جب دونوں اسم معرفہ ہوں تو تجھے اختیار ہے، جس کو چاہے اسم بنا کر رفع دے اور جس کو چاہے خبر بنا کر نصب دے۔

اور علامہ السیر افی، امام علی بن احمد بن خلف ابوالحسن بن الباذش اور ابن الضائع کا مذہب یہ ہے کہ مخاطب کو دیکھا جائے گا اگر مخاطب دونوں معرفہ میں سے ایک کو جانتا ہے اور دوسرے سے جاہل ہے تو معلوم کو اسم بنائیں گے اور مجہول کو خبر بنائیں گے، جیسے مخاطب جانتا ہے کہ بکر کا کوئی بھائی ہے لیکن یہ نہیں معلوم کہ وہ عمرو ہے تو آپ کہیں گے كَانَ اَخُوْ بَكْرٍ عَمْرًوا اور اگر عمرو کو جانتا ہے لیکن یہ نہیں جانتا کہ عمرو بکر کا بھائی ہے تو

وَ باقِی الْکَلامِ فِیْ هٰذِہِ الافْعَالِ یَجِیئُ فِی الْقِسْمِ الثَّانِی اِنْشَاءَ اللّٰہُ تَعَالیٰ ، فَصْلٌ اِسْمُ مَا وَ لاَ الْمُشَبَّهَتَیْنِ بِلَیْسَ

کہیں گے کانَ عمروٌ اَخا بکرٍ۔

اور یہ حضرات امام سیبویہ کے کلام کو محمول کرتے ہیں اس بات پر کے مخاطب علم اور جہل میں برابر ہو تو پھر متکلم کو اختیار ہوگا۔

اور اگر افعالِ ناقصہ کے بعد دونوں اسم نکرہ ہوں اور دونوں تنکیر میں برابر ہوں تو متکلم کو اختیار رہے گا جس کو چاہے اسم بنائے اور جس کو چاہے خبر بنائے، جیسے کَانَ رجلٌ قائماً اور کَانَ قائمٌ رجلاً۔

ہاں اگر دونوں میں سے کسی ایک میں تخصیص پائی جاتی ہو تو وہ اسم کے لئے متعین ہو جائے گا جیسے کانَ کلُّ احدٍ قائماً جائز ہے اور کانَ قائمٌ کُلَّ احدٍ ناجائز ہے۔

اور اگر ایک معرفہ اور ایک نکرہ ہو تو جمہور کے نزدیک معرفہ اسم کے لئے اور نکرہ خبر کے لئے متعین ہو جائے گا اور ابن مالک نے اس کے برعکس بھی جائز قرار دیا ہے وَلاَ دَلِیْلَ علَیْہِ.

آگے مصنفؒ فرماتے ہیں وَباقِی الکلامِ فِیْ هٰذِہِ الافعالِ یَجِیئُ فِی القسمِ الثانِی انشاء اللّٰہُ تعالیٰ. یعنی ان افعال کے متعلق باقی کلام دوسری قسم (فعل کی بحث) میں آئے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔

﴿ مَا وَلاَ کا اسم ﴾

آگے مصنفؒ مرفوعات کی ساتویں فصل میں مرفوعات کی ساتویں قسم (مَا و لاَ مشابہ بِلَیْسَ کا اسم) کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں فَصْلٌ اسمُ مَا و لاَ المشَبَّهَتَیْنِ بِلَیْسَ یعنی یہ فصل ہے مَا و لاَ مشابہ بِلَیْسَ کے اسم کے بیان میں۔

کہ مَا و لاَ کا[1] اسم مرفوع ہوتا ہے اس لئے کہ ان کے اسم کی فاعل کے ساتھ مشابہت پائی جاتی ہے اور وہ مشابہت اس طرح ہے کہ مَا و لاَ کا اسم لَیْسَ کے اسم کے مانند ہے اور لَیْسَ کے اسم کی فاعل کے ساتھ مشابہت ظاہر ہے، جیسا کہ پہلے معلوم ہوا۔

☆(۱) اہلِ حجاز جن کی زبان میں قرآن کا نزول ہوا ہے کہ نزدیک مَا و لاَ لَیْسَ کے مشابہ ہونے کی وجہ سے اسم کو رفع اور خبر کو نصب دیتے ہیں اور بنوتمیم کے یہاں مَا و لاَ کا اسم مبتداء ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوتا ہے اور خبر مرفوع ہوتی ہے مبتداء کی خبر ہونے کی وجہ سے۔ یعنی ان کے نزدیک مَا و لاَ کچھ عمل نہیں کرتے، ہمارے مصنفؒ کے نزدیک چونکہ اہلِ حجاز کی لغت معتبر ہے اس لئے مرفوعات کی بحث میں ان کے اسم کو بیان کیا ہے۔۱۲

وَ هُوَ الْمُسْنَدُ اِلَيْهِ بَعْدَ دُخُولِهِمَا نَحْوُ مَا زَيْدٌ قَائِمًا وَ لاَ رَجُلٌ اَفْضَلَ مِنْكَ ، وَ يَخْتَصُّ لاَ بِالنَّكِرَةِ وَ يَعُمُّ مَا بِالْمَعْرِفَةِ وَ النَّكِرَةِ.

﴿مَا ولاَ کی مشابہت لَیْسَ کے ساتھ﴾

یادرہے کہ مَا و لاَ کی[1] مشابہت لَیْسَ کے ساتھ دو باتوں میں ہے۔ایک تو یہ ہے کہ جس طرح لَیْسَ نفی کے لئے ہوتا ہے اسی طرح یہ دونوں بھی نفی کے لئے ہیں۔

دوسری یہ ہے کہ جس طرح لَیْسَ مبتداء اور خبر پر داخل ہوتا ہے اسی طرح یہ دونوں بھی مبتدا اور خبر پر داخل ہوتے ہیں۔اسی وجہ سے ان دونوں کو حروفِ ناسخہ کہتے ہیں۔

آگے مصنفؒ مَا و لاَ کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں هُوَ المسندُ اليهِ بعدَ دُخُولِهِمَا یعنی مَاَ و لاَ کا اسم وہ ہے جو ان دونوں میں سے کسی ایک کے داخل ہونے کے بعد مسند الیہ ہو، جیسے مَاَ زیدٌ قائماً میں زیدٌ مَاَ کا اسم ہے جو مَاَ کے داخل ہونے کے بعد مسند الیہ ہے اور مَاَ کی وجہ سے مرفوع ہے اور لاَ رجلٌ اَفْضَلَ مِنْكَ میں رَجُلٌ لاَ کا اسم ہے جو لاَ کے داخل ہونے کے بعد مسند الیہ ہے اور لاَ کی وجہ سے مرفوع ہے۔

﴿مَا اور لاَ میں فرق﴾

اب چونکہ مَـــا اور لاَ میں کچھ فرق ہے اس لئے مصنفؒ ان دونوں کے درمیان فرق کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں وَ يَخْتَصُّ لاَ بِالنَّكِرَةِ و يعُمُّ مَا بالمعرفَةِ و النَّكِرَةِ. یعنی لاَ نکرہ کے[2] ساتھ

☆(۱): لَیْسَ کے مشابہ جس طرح مَا اور لاَ ہیں اسی طرح دوسرے دو حرف اور ہیں اور ان چاروں کے عمل میں اختلاف ہے جس کو ہم منصوبات (خبر مَا و لاَ المشَبَّهَتَيْن) میں انشاء الله تعالیٰ بیان کریں گے۔۱۲۔

☆(۲): اس پر سوال یہ ہوتا ہے کہ جب لاَ نکرہ کے ساتھ خاص ہے تو پھر لاَ مبتداء پر داخل نہیں ہوسکتی، اس لئے کہ مبتداء تو معرفہ ہوتا ہے تو لاَ کی مشابہت لَیْسَ کے ساتھ دخول کے اعتبار سے بھی نہ رہی، پھر لاَ کو لَیْسَ کے مشابہ کہنا اور اس کو لیس کا عمل دینا بھی کیسے صحیح ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نکرہ کو لاَ کے داخل ہونے سے پہلے تو مبتداء بنانا صحیح نہیں لیکن لا کے داخل ہونے کے بعد وہ مبتداء بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، اس لئے کہ نکرہ تحت النفی شمولیت کا فائدہ دیتا ہے جس کی وجہ سے تخصیص پائی جائے گی اور مبتداء کی صلاحیت رکھے گا۔ (کمامرّ)، اس اعتبار سے مبتداء پر داخل ہونے کی مشابہت پائی جاتی ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ محققین کے مذہب کے مطابق مبتداء کا معرفہ ہونا ضروری اور شرط نہیں، بلکہ افادہ ضروری اور شرط ہے، اگرچہ نکرہ ہی ہو تو اب لاَ پر کوئی اعتراض نہیں ہوسکتا۔۱۲۔

☆☆☆☆☆☆☆

خاص ہے اور مَا معرفہ اور نکرہ دونوں کے لئے عام ہے۔ اس لئے کہ مَا کی مشابہت لَيْسَ کے ساتھ تام ہے جس طرح لَيْسَ نفی حال کے لئے ہے، اسی طرح مَا بھی نفی حال کے لئے ہے تو مشابہت تام ہونے کی وجہ سے جس طرح لَيْسَ معرفہ اور نکرہ دونوں پر داخل ہوتا ہے اسی طرح مَا بھی دونوں پر داخل ہوتی ہے۔

اور لاَ میں یہ بات نہیں بلکہ لاَ کی مشابہت لَيْسَ کے ساتھ ناقص ہے، اس لئے کہ لاَ مطلق نفی کے لئے آتی ہے، صرف حال کی نفی کے لئے نہیں، تو مشابہت ناقص ہونے کی وجہ سے اس کے عمل کو صرف نکرہ ہی پر منحصر کر دیا گیا۔

اس لئے نحویوں نے لاَ کے عمل کے لئے اسم اور خبر دونوں کا نکرہ ہونا شرط قرار دیا ہے، جیسے لاَ رَجُلٌ قَائِماً اور شاعر کا شعر :

تَعَزَّ فَلَا شَيْئٌ عَلَى الاَرْضِ بَاقِيًا ÷ وَلاَ وَزَرٌ مِمَّا قَضَى اللّٰهُ وَاقِيًا

میں لاَ کا اسم شيئٌ اور خبر باقياً ہے جس میں لاَ عمل کرتی ہے ليس کی طرح۔

اور ابن جنی اور بعض نحویوں نے لاَ کا اسم معرفہ ہونے کو جائز قرار دیا ہے، اور اس شعر سے استدلال کرتے ہیں النابغة الجعدی شاعر کا شعر :

بَدَتْ فِعْلَ ذِیْ وَدٍّ فَلَمَّا تَبِعْتُهَا ÷ تَوَلَّتْ وَ بَقَّتْ حَاجَتِیْ فِیْ فُؤَادِيَاً

وَ حَلَّتْ سُوَادَ القَلْبِ لا اَنَا بَاغِياً ÷ سِوَاهَا وَلاَ عَنْ حُبِّهَا مُتَرَاخِياً

اس شعر میں لا کا اسم انـــا معرفہ ہے اس کے باوجود لا کا عمل باقی رکھا ہے، جمہور اس میں تاویل یہ کرتے ہیں کہ اصل میں لاَ اریٰ باغِياً ہے تو فعل کو حذف کر کے انا ضمیر منفصل لائے اور باغياً حال ہونے کی وجہ سے منصوب ہے۔

یاد رہے کہ ما کے اسم کو (لَيْسَ اور اس کے اخوات پر قیاس کر کے) حذف کرنا جائز نہیں، چنانچہ زيدٌ مَا مُنْطَلِقاً (أیْ زَيْدٌ مَا هُوَ مُنْطَلِقًا) جائز نہیں۔

﴿ تم بحث " اسم ما و لاَ " بعون اللّٰه تعالىٰ

فللّٰه الحمد و الشكر على ذالك ﴾

فَصْلٌ خَبَرُ لا لِنَفْيِ الْجِنْسِ

﴿ لائے نفی جنس کی خبر ﴾

آگے مصنفؒ [1] مرفوعات کی آٹھویں اور آخری فصل میں مرفوعات کی آٹھویں قسم (لائے نفی جنس کی خبر) کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں فصلٌ خبرُ لاَ لِنفيِ الجنسِ یعنی یہ فصل ہے لائے نفی جنس کی خبر کے بیان میں، اس لئے کہ لائے نفی جنس کی خبر بھی مرفوع ہوتی ہے۔

بحث مافی الباب کو بیان کرنے سے پہلے مصنفؒ کی اس عبارت کی ترکیب معلوم کرلیں، فصلٌ خبر ہے هذا مبتداءِ محذوف کی، تقدیرِ عبارت اس طرح ہے : هٰذَا فَصْلٌ ثَامِنٌ اور خبرُ مضاف ہے اور لا لِنَفْيِ الْجِنْسِ اصل میں لا اَلَّتِيْ لِنَفْيِ الْجِنْسِ ہے لا موصوف ہے التی اسم موصول۔ لام حرف جارہ، نفی الجنس مرکب اضافی لام حرفِ جارہ کا مجرور، لام حرفِ جارہ اپنے مجرور سے مل کر متعلق ہوئی وُضِعَتْ فعل

☆(۱) مصنفؒ نے لائے نفی جنس کی خبر کو مرفوعات میں بیان کیا، معلوم ہوا کہ مصنفؒ کے نزدیک لائے نفی جنس کی خبر لائے نفی جنس کی وجہ سے مرفوع ہوتی ہے، چاہے اس کا اسم معرب ہو یا مبنی جیسا کہ جمہور نحویوں کا مذہب ہے، اس لئے کہ جمہور نحویوں کے نزدیک لائے نفی جنس کی خبر لا کی وجہ سے مرفوع ہوتی ہے، اگر اس کا اسم مبنی نہ ہو جیسے : لا غلامَ رجلٍ قائمٌ فی الدّارِ میں قائمٌ لا کی وجہ سے مرفوع ہے، اور اگر لائے نفی جنس کا اسم مبنی ہو جیسے لا رجلَ قائمٌ تو امام سیبویہ اور ابو حیان کے نزدیک اس کی خبر اصل میں مبتداء کی خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے اور لا مع اس کے اسم یعنی لا رجلَ پورا مبتداء ہونے کی وجہ سے محلاً مرفوع ہے، اس لئے کہ وہ اسم جو معرب تھا لا کی وجہ سے مبنی ہو گیا اور اس اسم پر لا کا دخول اس اسم کے مبنی ہونے کا سبب ہے، اس اسم کو لا کے قریب ہونے کے باوجود اس پر اعراب نہ دے سکا تو یہ بات بہت بعید ہے کہ خبر دور ہونے کے باوجود اس لا کی وجہ سے اعراب کی مستحق ہو، جب لا کا خبر میں عمل کرنا بعید ہے تو وہ خبر اپنی اصل (مبتداء ہونے کے وجہ سے مرفوع ہونا) پر باقی رہے گی، اور بعض نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ لائے نفی جنس اپنے اسم میں کسی بھی حال میں عمل نہیں کرتی، اس لئے کہ لائے نفی جنس کلمہ کا جزء بن جاتی ہے اور جزءِ کلمہ، کلمہ میں عمل نہیں کرتی، جب لا اپنے اسم میں عمل نہیں کرتا تو خبر میں عمل کرنا بہت بعید ہے، اور امام اخفشؒ، امام مبرد، علامہ زمخشری، جمہور نحویوں اور خود ہمارے مصنفؒ کا مذہب یہ ہے کہ لا کی خبر لا ہی کی وجہ سے مرفوع ہے جیسا کہ اس کا اسم لا کی وجہ سے منصوب ہونے کی صورت میں لا کی خبر لا کی وجہ سے مرفوع تھی۔

الغرض لائے نفی جنس کا مابعد پہلا اسم منصوب اور دوسرا اسم مرفوع ہوتا ہے اور لائے نفی جنس یہ عمل کرتی ہے اِنَّ کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے اور مشابہت اس اعتبار سے ہے کہ اِنَّ اثبات کی تاکید کے لئے آتی ہے اور لائے نفی جنس نفی کی تاکید کے لئے آتی ہے تو دونوں میں تاکید کے اعتبار سے مشابہت ہے، نیز اِنَّ اثبات کے لئے ہے اور لائے نفی جنس نفی کے لئے، تو دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہیں تو نقیض کو نقیض پر محمول کر کے دونوں کو ایک ہی اعراب دے دیا۔۱۲۔

وَ هُوَ الْمُسندُ بَعْدَ دُخُولِهَا نَحْوُ لا رَجُلَ قَائِمٌ

کے۔ وُضِعَتْ فعل اپنے نائب فاعل اور متعلق سے مل کر صلہ، موصول اپنے صلہ سے مل کر لاَ کی صفت، موصوف اپنی صفت سے مل کر مضاف الیہ ہوا خبرُ مضاف کا، مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر مبتداء ہوا خبر محذوف مِنَ الْمرفُوعاتِ کا، تو تقدیر عبارت اس طرح ہے خَبَرُ لاَ اَلَّتِیُ وُضِعَتْ لِنفيِ الجنسِ مِنَ المرفُوعاتِ یعنی اس لاَ کی خبر جو جنس کی نفی کے لئے وضع کی گئی ہے وہ مرفوعات میں سے ہے۔

اور نفی جنس کا مطلب یہ ہے کہ لاَ رَجُلَ قَائِمٌ جیسی مثالوں میں جنس رجل سے قیام کی نفی کی جاتی ہے یعنی جنس رجل میں سے کسی بھی فرد کے لئے صفت قیام ثابت نہیں، یہ مطلب نہیں کہ جنس رجل کی نفی کی جاتی ہے تو گویا مصنفؒ کی عبارت کا مطلب ہوا لاَ لِنفيِ صِفَةِ الجنسِ.

﴿ لَا مشابہ بِلَيْسَ اور لائے نفی کے درمیان فرق ﴾

اس پر سوال یہ ہوتا ہے کہ اگر اس طرح تاَویل کریں تو پھر لا مشابہ بلیس اور لائے نفی جنس میں کیا فرق ہوگا، اس لئے کہ لا مشابہ بلیس بھی تو صفت کی نفی کے لئے آتی ہے اور یہ لائے نفی جنس بھی صفت کی نفی کے لئے آتی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ لا مشابہ بلیس اور لائے نفی جنس کے درمیان دو وجہوں سے فرق ہے۔ ایک تو یہ ہے کہ دونوں کے درمیان عمل کے اعتبار سے فرق ہے کہ لا مشابہ بلیس اپنے اسم کو رفع اور اپنی خبر کو نصب دیتی ہے اور لائے نفی جنس عمل کے اعتبار سے اس کے برعکس ہے۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ لا مشابہ بلیس افراد میں سے صفتِ فرد واحد کی نفی کرتی ہے، جیسے لاَ رجلٌ قائماً کا مطلب یہ ہے کہ کوئی ایک مرد کھڑا نہیں، اب ہوسکتا ہے دو یا زیادہ مرد کھڑے ہوں، اسی لئے لاَ رَجلٌ قائماً بلْ رَجُلانِ جائز ہے۔

اور لائے نفی جنس جنسِ رجل سے صفت کی نفی کرتی ہے، جیسے : لاَ رَجُلَ قَائِمٌ کا مطلب ہے، جنس رجل میں سے کسی بھی فرد کے ساتھ صفتِ قیام ثابت نہیں، اسی لئے لا رجلَ قائمٌ بل رَجُلانِ جائز نہیں۔

﴿لائے نفی جنس کی خبر کی تعریف﴾

آگے مصنفؒ لائے نفی جنس کی خبر کی تعریف کرتے ہوئے، فرماتے ہیں وَ هُوَ الْمُسندُ بَعْدَ دُخُولِهَا یعنی لائے نفی جنس کی خبر وہ ہے جو لائے نفی جنس کے داخل ہونے کے بعد مسند ہو، جیسے : لا رجلَ قائمٌ میں قائم لائے نفی جنس کی خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے اور لا کے داخل ہونے کے بعد مسند ہے۔



☆☆☆☆☆☆☆

ہمارے مصنفؒ نے لائے نفی جنس کی خبر کی تعریف کرتے ہوئے مثال بیان کی لا رجلَ قائمٌ اس کے بجائے اگر صاحب کافیہ وغیرہ نے جو مثال بیان کی ہے لا غلامَ رجلٍ ظریفٌ جیسی کوئی مثال بیان کرتے تو زیادہ مناسب تھا، اس لئے کہ لاَ رجلَ قائمٌ میں قباحت لازم آتی ہے کہ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ رجل موصوف ہے اور قائم صفت ہے اور مثال وہی مناسب ہوتی ہے جو ممثل لہ کو اچھی طرح واضح کر دے اور اس میں کوئی دوسرا احتمال نہ ہو اور جس مثال میں ممثل لہ کے علاوہ کوئی دوسرا احتمال ہوتا ہو تو ایسی مثال کو پیش کرنا قبیح ہے۔

اور مصنفؒ کی بیان فرمودہ مثال محتمل ہے اس لئے کہ لائے نفی جنس کی خبر اکثر محذوف ہوتی ہے تو کوئی یہ سمجھے کہ قائمٌ صفت ہے رجل موصوف کی اور اس کو خبر بنانے کے مقابلہ میں صفت بنانا اظہر معلوم ہوتا ہے۔

﴿ مضاف منفی بِلاَ کی صفت کا اعراب ﴾

اور صاحبِ کافیہؒ وغیرہ نے جو مثال بیان کی اس میں صفت کا کوئی احتمال نہیں اس لئے کہ مضاف منفی بلا کی صفت منصوب ہوتی ہے۔

اور وہ حضرات جن کا مذہب یہ ہے کہ لاَ کی وجہ سے مضاف منفی کی صفت مرفوع لانا ممتنع ہے ان کی اس بارے میں مخالفت کی گئی ہے اور اکثر نحویوں نے جائز قرار دیا ہے کہ اس کے رفع کو محل پر محمول کیا جاوے، اس لئے کہ یہ لا مشابہ ہے اِنَّ کے، تو جیسا کہ اِنَّ وغیرہا کے اسم کے توابع میں محل پر حمل کرنا جائز ہے معرب ہونے کے باوجود تو لا کے اسم کے توابع میں بھی جائز ہونا چاہئے، چاہے معرب ہو یا مبنی۔

اور وہ حضرات جو لا کی وجہ سے مضاف منفی کی صفت مرفوع لانا ممتنع قرار دیتے ہیں وہ لا اور اِنَّ کے درمیان فرق بیان کرتے ہیں کہ اِنَّ میں ابتداء کے معنی زائل نہیں ہوتے بلکہ اِنَّ مضمونِ جملہ کے معنی میں تاکید پیدا کرتا ہے تو گویا کہ مبتداء اپنی حالت پر باقی ہے تو جب مبتداء اپنی حالت پر باقی ہے تو محل پر حمل کرنا جائز ہوگا برخلاف لا میں، اس لئے جائز نہیں کہ لا کی وجہ سے جملہ کے معنی متغیر ہو جاتے ہیں (مثبت سے منفی ہو گیا)، جب متغیر ہو گئے تو حمل جائز نہ ہوگا۔

اور قیاس بھی یہی چاہتا ہے کہ حمل جائز نہ ہو، اس کے باوجود بعض نحویوں نے جائز قرار دیا ہے، جب کہ لا کا اسم مبنی ہو۔ اس لئے کہ جب لا کا اسم معرب ہو تو اعراب ظاہر (یعنی نصب) پر حمل کرنا رفعِ بعید کے مقابلہ میں اولیٰ ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

اوراگر لا کا اسم مبنی ہےتو نصب بعید ہے،اس لئے کہ اس میں مبنی ہونے کی وجہ سے نصب،فتحہ ہوگیا تو اس کے تابع کا نصب اس کے فتحہ پر محمول ہوگیا، جو کہ نصب کے مشابہ ہے لا کے عارض ہونے کی وجہ سے اور لا کے زوال کی وجہ سے اس کا زوال اس کے تابع کے رفع کے مشابہ ہوگیا،اس کے اس رفع پر محمول ہونے میں جو اس کے لئے اصل میں تھا،اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک بعید ہے۔

الغرض مصنفؒ اس مثال کے علاوہ کوئی اور مثال بیان کرتے تو اس میں خرابی لازم نہ آتی ،لیکن یہ بھی کوئی خرابی نہیں،اس لئے کہ اگر صاحب کافیہ کی طرح مثال بیان فرماتے تو مذکورتشریح اختلافِ اقوال کے ساتھ ہمارے سامنے نہ آتی۔

﴿ لائے نفی جنس کی خبر کا محذوف ہونا ﴾

ایک بات یادرہے کہ لائے نفی جنس کی خبر اکثر محذوف ہوتی ہے، جب کہ وہ خبر صفات عامہ(وجود،کون ثبوت اور حصول وغیر ہا) میں سے ہو، کیوں کہ نفی خبر پردلالت کرتی ہے، جیسے : لا اِلٰــهَ اِلَّا اللّٰــهُ أیْ لا اِلٰــهَ مَوْجُوْدٌ اِلَّا اللّٰهُ.

علامہ جزوی،علامہ زمخشری اور صاحب کافیہ وغیرہم نے بنوتمیم اور بنوطئی کی طرف اس بات کو منسوب کیا ہے کہ بنوتمیم اور بنوطئی لائے نفی جنس کی خبر کا تلفظ ہی نہیں کرتے ، بلکہ خبر کو ہر جگہ وجوباً حذف کر دیتے ہیں،اس لئے کہ بنوتمیم اور بنوطئی لا کو انتفاء کے معنی میں لیتے ہیں،مثلاً لا اهلَ ولا مالَ أی انتفیٰ الاهلُ و انتفیٰ المالُ لہذا خبر کو مقدر ماننے کی بھی ضرورت نہیں۔

ابن مالک،علامہ سیوطی اورعلامہ اندلسی فرماتے ہیں کہ سمجھ میں نہیں آتا کہ ان حضرات نے بنوتمیم اور بنوطئی کی طرف یہ بات منسوب کیسے کردی ؟ صحیح یہ ہے کہ بنوتمیم اور بنوطئی بھی ہمیشہ حذف سے کام نہیں لیتے ، ہاں دو صورتوں میں بنوتمیم اور بنوطئی لا کی خبر کو وجوباً حذف کردیتے ہیں۔ایک جبکہ مقام جواب میں ہو، جیسے آپ سے کوئی کہے هلْ مِنْ رجلٍ قائمٌ ؟ تو آپ جواب میں کہیں لا رجلَ اور خبر قائمٌ کو حذف کردیں۔

بنوتمیم اور بنوطئی کے نزدیک وجوباً اور اہلِ حجاز کے نزدیک جوازاً اس لئے کہ مقامِ جواب میں اکثر وبیشتر حذف واختصار سے کام لیا جاتا ہے،اسی واسطہ کبھی لا اور نعم پر اکتفا کرتے ہیں اوران کے بعد پورے پورے جملوں کو حذف کردیتے ہیں۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

دوسری صورت جب کہ سوال کے علاوہ کوئی قرینہ ہو جو خبر پر دلالت کرتا ہو، مثلاً : اِلَّا کے ساتھ اکثر خبر کو حذف کر دیتے ہیں، جیسے : لا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ اور لا حَولَ و لا قُوَّةَ اِلَّا باللّٰهِ.

اور اگر ان دونوں میں سے ایک بھی صورت نہ ہو تو خبر کو بنوتمیم اور بنوطئی کے یہاں بھی بالکل حذف کرنا جائز نہیں بلکہ اس صورت میں یہ لوگ بھی خبر کو وجوباً ذکر کرنے میں اہلِ حجاز کے مانند ہیں۔ جیسے نبی کریم ﷺ کا فرمان " لا اَحَدَ اَغْيَرُ مِنَ اللّٰهِ " میں خبر کا حذف کرنا جس طرح اہلِ حجاز کے نزدیک جائز نہیں اسی طرح بنوتمیم اور بنوطئی کے نزدیک بھی جائز نہیں۔

علامہ اندلسی وغیرہ کی بات سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ قرینہ کے نہ ہونے کے وقت بنوتمیم اور بنوطئی کے نزدیک بھی خبر کا ذکر کرنا واجب ہے۔ ہاں اگر خبر پر دلالت کرنے والا قرینہ ہو تو بنوتمیم اور بنوطئی کے یہاں خبر کو حذف کرنا واجب ہے اور اہلِ حجاز کے نزدیک اس صورت میں خبر کا حذف کرنا واجب نہیں بلکہ جائز ہے۔

یاد رہے کہ لائے نفی جنس کی خبر کا نکرہ ہونا واجب ہے، اس لئے کہ اس کا اسم خود نکرہ ہوتا ہے، تو اس نکرہ کی معرفہ کے ذریعہ خبر دینا کسی بھی حال میں جائز نہیں۔

نیز لائے نفی جنس کی خبر کا اس کے اسم سے مؤخر ہونا واجب ہے، چاہے وہ ظرف ہو یا جار مجرور، اس لئے کہ لائے نفی جنس عمل کے اعتبار سے بہت ہی کمزور ہے تو عمل کو برقرار رکھتے ہوئے خبر کو مقدم کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں لائے نفی جنس اور اس کے معمول کے درمیان خبر کے ذریعہ فصل کرنا لازم آتا ہے۔

اور اگر لائے نفی جنس کی خبر کو اس کے اسم پر مقدم کریں تو عمل کے اعتبار سے ملغیٰ ہو جائے گی، جیسے لا فِيهَا غَوْلٌ میں لا کچھ عمل نہیں کرتی بلکہ فیھا مبتداء کی خبر مقدم ہونے کی وجہ سے حالتِ رفعی میں ہے اور غَوْلٌ مبتداءِ مؤخر ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے۔

تم بحث المرفوعات بعون اللّٰه تعالىٰ

فللّٰه الحمد و الشكر و الصلوٰة و السلام علىٰ رسوله الكريم۔

اَلْمَقْصَدُ الثَّانِیُ فِیْ الْمَنْصُوْبَاتِ اَلاسمَاءُ الْمَنصُوْبَۃُ اِثنَاعَشَرَ قِسمًا المفعولُ المطلقُ وَ بِہٖ وَ فِیْہِ وَ لَہٗ وَ مَعَہٗ وَ الْحَالُ وَ التَّمْیِیْزُ وَ الْمُسْتَثْنیٰ وَ اِسْمُ اِنَّ وَ اخواتھا وَ خَبَرُ کَانَ وَ اخواتھا وَ المنصُوبُ بِلاَ الَّتِیْ لِنَفْیِ الجِنْسِ وَ خبرُ مَا وَ لاَ الْمُشَبَّھَتَیْنِ بِلَیْسَ

﴿المقصد الثانی فی المنصوبات﴾

مصنفؒ بابِ اول اسم معرب کی بحث میں مقدمہ کی فصول اربعہ سے فارغ ہونے کے بعد مقاصد ثلاثہ کو بیان کرتے ہوئے، جب مقصدِ اول (مرفوعات کے بیان) سے فارغ ہو چکے، تو مقصدِ ثانی (منصوبات کے بیان) کو شروع کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "المَقصَدُ[1] الثَّانِی فِی الْمَنصُوبَاتِ" یعنی دوسرا مقصد منصوبات کے بیان میں ہے۔

یادرہے کہ منصوبات کو مرفوعات کے ساتھ ایک مناسبت اور تعلق ہے، کہ دونوں کا عامل (فعل) مشترک ہے، اور یہ مناسبت اور تعلق مجرورات کو نہیں، اسلئے مرفوعات کے بعد منصوبات کو بیان کیا ہے۔

نیز مجرورات کے مقابلہ میں چونکہ منصوبات زیادہ ہیں، اسلئے منصوبات کو مجرورات پر مقدم کیا ہے، نیز جر کے مقابلہ میں نصب اخف ہے تو اخف کی رعایت کرتے ہوئے منصوبات کو مقدم کیا ہے۔

"اِلاسمُ المَنصُوبُ هُوَ مَا اِشْتَمَلَ علٰی عَلَمِ الْمَفعُولِیَّۃِ" یعنی اسم منصوب : وہ اسم ہے، جو مفعول کی علامت کو مشتمل ہو اور مفعول کی علامت فتحہ، کسرہ، الف اور یاء ہیں۔

﴿اسماء منصوبہ بارہ ھیں﴾

آگے مصنفؒ منصوبات کی قسموں کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "اَلاَسمَاءُ الْمَنصُوبَۃُ اِثنَا عَشَرَ قِسمًا الخ" یعنی اسماء منصوبہ کی بارہ قسمیں ہیں، مفعول مطلق، مفعول بہ، مفعول فیہ، مفعول لہ، مفعول معہ، حال، تمیز، مستثنیٰ، انّ اور اسکے اخوات کا اسم، کانَ اور اسکے اخوات کی خبر، لائے نفی جنس کا اسم اور ماولا مشابہ بلیس کی خبر۔

منصوبات کے بارہ ہونے کی دلیل حصر یہ ہے، کہ اسم منصوب کا عامل یا تو فعل ہوگا، یا حرف، اگر عامل فعل ہے، تو معمول مفہوم فعل کا جزء ہوگا، یا جزء نہ ہوگا، اگر معمول مفہومِ فعل کا جزء ہو، تو وہ مفعول مطلق ہے۔

☆[1] مقصد یا تو مصدر میمی ہے یا اسم ظرف ہے بمعنی مقصود، کما مرّ اور منصوباتٌ جمع ہے منصوبٌ کی، نہ کہ منصوبۃٌ کی، کما مرَّ فی بحث المرفوعات.۱۲۔

☆☆☆☆☆☆☆

اور اگر معمول مفہوم فعل کا جزء نہ ہو، تو اسکی چار صورتیں، یا تو اسپر فعل واقع ہوگا تو وہ مفعول بہ ہے، یا اس میں فعل واقع ہوگا تو وہ مفعول فیہ ہے، یا اسکی وجہ سے فعل واقع ہوگا تو وہ مفعول لہ ہے، یا اسکے ساتھ فعل واقع ہوگا تو وہ مفعول معہ ہے، یہ اس صورت میں جبکہ معمول مفاعیل میں سے ہو، اور اگر معمول ملحقاتِ مفاعیل میں سے ہے تو اسکی دو صورتیں یا تو معمول مبین ہوگا، یا غیر مبین ہوگا، اگر معمول غیر مبین ہے تو وہ مستثنیٰ ہے، اور اگر معمول مبین ہے تو اسکی دو صورتیں، یا تو مبین للذات ہوگا یا مبین للوصف، اگر مبین للذات ہے تو وہ تمیز ہے، اور اگر مبین للوصف ہے تو وہ حال ہے۔

اور اگر اسم منصوب کا عامل حرف ہے تو اسکی دو صورتیں یا تو معمول مسند الیہ ہوگا یا مسند، اگر معمول مسند الیہ ہے تو اسکی دو صورتیں، یا تو کلام موجب میں ہوگا یا کلام غیر موجب میں، اگر کلام موجب میں ہے تو وہ حروف مشبہ بالفعل کا اسم ہے، اور اگر کلام غیر موجب میں ہے تو وہ لائے نفی جنس کا اسم ہے۔

اور اگر معمول مسند ہو تو اسکی دو صورتیں یا تو کلام موجب میں ہوگا، یا کلام غیر موجب میں اگر کلام موجب میں ہے تو وہ افعال ناقصہ کی خبر ہے سوائے لیس کے اور اگر کلام غیر موجب میں ہے تو ماولا مشابہ بلیس اور لیس کی خبر ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆

اسم منصوب کا عامل

- اسکا عامل فعل ہوتو اسکی دوصورتیں
  - یا تو وہ معمول مفاعیل میں سے ہوگا تو اسکی پانچ صورتیں
    - معمول فعل کا جزء ہوتو مفعول مطلق
    - اسکے ساتھ فعل واقع ہوتو مفعول معہ
    - اسپر فعل واقع ہوتو مفعول بہ
    - اسکی وجہ سے فعل واقع ہوتو مفعول لہ
    - اسمیں فعل واقع ہوتو مفعول فیہ
  - یا تو متعلقات مفاعیل میں سے ہو
    - مبین ہوگا
      - مبین للذات ہوتو تمیز
      - مبین للوصف ہوتو حال
    - یا مبین نہ ہوگا تو مستثنی
- اسکا عامل حرف ہوتو اسکی دوصورتیں
  - مسندالیہ ہو
    - کلام موجب میں ہوتو حروف مشبہ بالفعل کا اسم
    - کلام غیر موجب میں ہو تو لائے نفی جنس کا اسم
  - مسند ہو
    - کلام موجب میں ہوتو افعال ناقصہ کی خبر
    - کلام غیر موجب میں ہوتو ماولا مشابہ بلیس اور لیس کی خبر

☆☆☆☆☆☆☆

﴿ فضلات اور منصوبات کے عامل کے متعلق نحویوں کا اختلاف ﴾

یاد رہے کہ منصوبات کو فضلہ بھی کہا جاتا ہے، لیکن فضلہ کا اطلاق بعض منصوبات پر ہوتا ہے مفاعل خمسہ، حال، تمیز اور مستثنیٰ ان آٹھ منصوبات پر فضلہ کا اطلاق ہوتا ہے۔

باقی چار منصوبات پر فضلہ کا اطلاق نہیں ہوتا، حروف مشبہ بالفعل کا اسم اور لائے نفی جنس کا اسم یہ دونوں فضلہ نہیں، اسلئے کہ وہ مبتداء کی طرح ہیں اور مبتداء فضلہ نہیں، بلکہ عمدہ اور مقصود بالذات ہے۔

اسی طرح افعال ناقصہ کی خبر اور ماولا مشابہ بلیس کی خبر بھی فضلہ نہیں، اسلئے کہ وہ مبتداء کی خبر کی طرح ہیں، اور مبتداء کی خبر فضلہ نہیں بلکہ عمدہ اور مقصود بالذات ہے۔

خیر فضلہ کا اطلاق جن آٹھ چیزوں پر ہوتا ہے انکا عامل ناصب کون ہے؟ اس بارے میں نحویوں کے تین مذہب ہیں۔

امام فراء کا مذہب یہ ہے کہ فضلہ کے لئے عامل ناصب فعل مع الفاعل ہے، اسلئے کہ فعل اور فاعل دونوں میں سے ایک کی اسناد دوسرے کی طرف ہونے کی وجہ سے آنے والا منصوب فضلہ بنا ہے، جب ان دونوں کی وجہ سے آنے والا اسم فضلہ بنا ہے تو دونوں ایک ساتھ منصوب پر نصب کی علت بنیں گے، تو دونوں مل کر عامل ناصب ہیں انمیں سے ایک نہیں۔

امام ہشام بن معاویہ کا مذہب یہ ہے، کہ فضلہ کے لئے ناصب فقط فاعل ہے، اسلئے کہ فعل مابعد فاعل کی وجہ سے کلام بن گیا تو اب فاعل کے بعد آنے والا فضلہ ہو جائیگا تو گویا فاعل سبب بنا ہے منصوب کے فضلہ بن نے کا تو یہی فاعل اس فضلہ پر نصب کا بھی سبب بنیگا تو عامل ناصب فاعل ہی ہوا۔

جمہور نحویوں کا مذہب یہ ہے، کہ فضلہ کے لئے عامل ناصب فقط فعل ہے، اسلئے کہ یہ فعل جس طرح فاعل کا تقاضہ کرتا ہے اسی طرح فضلہ کا بھی تقاضہ کرتا ہے، اسی لئے آپ کو معلوم ہوگا کہ فعلِ لازم کا مفعول نہیں ہوتا اسلئے کہ خود فعل اس صورت میں مفعول (فضلہ) کا تقاضہ نہیں کرتا اور فعلِ متعدی کا مفعول ہوتا ہے، اسلئے کہ فعل متعدی اس صورت میں مفعول (فضلہ) کا تقاضہ کرتا ہے۔

تو مطلب یہ ہے کہ فضلہ فعل کے تقاضہ کی وجہ سے آتا ہے، تو فعل ہی اسکے لئے عامل بنیگا نہ کہ فعل مع الفاعل کما ھو مذھب الفراء اور نہ فقط فاعل کما ھو مذھب ھشام ومذھب الجمھور ھو الصحیح۔

فَصْلٌ اَلْمَفْعُوْلُ الْمُطْلَقُ

﴿مفعول مطلق﴾

مصنفؒ تمام منصوبات کو تفصیلاً بیان کرتے ہوئے، منصوبات کی پہلی فصل میں منصوبات کی پہلی قسم (مفعول مطلق) کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں " فَصْلٌ اَلْمَفْعُوْلُ الْمُطْلَقُ" یعنی یہ فصل ہے مفعول مطلق کے بیان میں۔

مصنفؒ نے تمام منصوبات میں اولا پانچ مفاعیل کو بیان کیا، اسلئے کہ مفاعیل ہی اصل المنصوبات ہیں، اور دوسرے منصوبات ان مفاعیل پر محمول ہیں۔

اور ان مفاعیل میں سب سے پہلے مفعول [1] مطلق کو بیان کیا ہے، اسلئے کہ یہ فعل کا جزء ہوتا ہے، نیز اسپر کبھی حرف جر داخل نہیں ہوتا، بلکہ وہ ہمیشہ منصوب ہوتا ہے۔

﴿مفعول مطلق مفعول حقیقی ہے﴾

یاد رہے، کہ مفعول مطلق حقیقت میں مفعول حقیقی ہے اسلئے کہ مفعول مطلق ہی ایک ایسا مفعول ہے جسکو فعل مذکور کے فاعل نے ایجاد کیا ہے، اور فعلِ مذکور کے فاعل ہی کا فعل ہے اور یہ مفعول فعل کے ساتھ قیام کی وجہ سے فاعل ہو جاتا ہے، جیسے "ضَـــرَبَ زَیْـــدٌ ضَـــرْبًـــا" میں فاعل سے یہ مصدر صادر ہونے کی وجہ سے ضارب (فاعل) بنا ہے، اگر یہ مصدر اس سے صادر نہ ہوتا تو زیدٌ فاعل بھی نہ ہوتا۔

اور مفعول بہ، جیسے "ضَرَبْتُ زَیْدًا" اور مفعول فیہ، جیسے "ضَرَبْتُ الْیَوْمَ" یہ دونوں ان مفاعیل میں سے نہیں جنکو فعل مذکور کے فاعل نے ایجاد کیا ہو اور مفعول معہ بھی ایسا ہے کہ جسکو فعل مذکور کے فاعل نہیں کیا ہے۔

اور مفعول لہ یہ اگر چہ فاعل کا مفعول ہوتا ہے اور فاعل سے صادر ہوتا ہے، مگر اسکی فاعلیت اس مفعول کے قیام کیلئے فعل کی وجہ سے نہیں، جیسے "زُرْتُکَ اِکْـرَامًـا" میں متکلم کا زائر ہونا اکرام کو فعل (زیارت) کے ساتھ قیام کی وجہ سے نہیں بلکہ زائر ہونا زیارت ہی کی وجہ سے ہے۔

﴿ترتیب مفاعیل﴾

مصنفؒ نے مفعول مطلق کے بعد دوسرے مفاعیل پر مفعول بہ کو مقدم کیا، اسلئے کہ فعل، فاعل کے بعد

☆ (۱) مفعول مطلق کو مفعول مطلق اسلئے کہتے ہیں، کہ اسمیں کوئی قید نہیں ہوتی، برخلاف دوسرے مفاعیل کے، کہ وہ کسی نہ کسی قید کے ساتھ مقید ہیں، جیسے بہ، فیہ، لہ اور معہ ۱۲۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

دوسرے مفاعل کے مقابلہ میں سب سے زیادہ مفعول بہ کا مطالبہ کرتا ہے۔

اسی لئے آپنے دیکھا ہوگا کہ جس طرح فعل کا تعلق نفس اسم فاعل کی صورت میں فاعل سے ہوتا ہے بغیر کسی اور قید کے، اسی طرح فعل کا تعلق نفس اسم مفعول کی صورت میں مفعول بہ سے بھی ہوتا ہے اور فاعل کی طرح مفعول بہ میں بھی کوئی قید نہیں ہوتی، جیسے "ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًوا يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَخَالِدًا اِكْرَامًا لَكَ" (زید نے عمرو کو خالد کے ساتھ جمعہ کے دن مارا تیرے اکرام کے خاطر) میں زید ضارب ہے اور عَمْرًوا مضروب ہے، تو دیکھئے ضارب (فاعل) اور مضروب (مفعول بہ) میں کوئی قید نہیں اور "يَوْمَ الْجُمُعَةِ" مضروب فيه ہے اور خَالِدًا مضروب معه ہے اور "اِكْرَامًا" مضروب له ہے یہ سب قیودات کے ساتھ مقید ہیں۔

جب یہ بات ہے کہ مفعول بہ میں فاعل کی طرح فقط صیغہ پر اعتماد کیا جاتا ہے اسکے ساتھ کوئی قید نہیں ہوتی، تو اب یہ بھی یاد رکھیں کہ اگر صیغۂ معروف کو مجہول سے بدلکر مفعول بہ کو فاعل کے قائم مقام کریں گے تو مفعول بہ کے ساتھ حرف جر بھی نہیں ہوگا، جیسے ضُرِبَ عَمْرٌو۔

اسکے برخلاف دوسرے مفاعل کو فاعل کے قائم مقام کرتے وقت ان پر حرف جار داخل ہوگا، جیسے "ضُرِبَ فِيْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ" اور "ضُرِبَ لِلْاِكْرَامِ" اور مفعول معہ کو تو فاعل کے قائم مقام نہیں کر سکتے۔

خیر ان وجوہات کے پیش نظر چونکہ مفعول بہ کو دوسرے مفاعل پر فوقیت حاصل ہے، اسلئے مفعول مطلق کے بعد دوسرے نمبر پر مفعول بہ کو بیان کر دیا۔

اسکے بعد تیسرے نمبر پر مفعول فیہ کو مصنفؒ نے مفعول لہ اور معہ پر مقدم کیا، اسلئے کہ فعل زمانہ اور مکان کا محتاج ہوتا ہے، اور فعل کو علت اور مصاحب (ساتھی) کے مقابلہ میں مکان اور زمانہ کی زیادہ ضرورت ہے۔

اسکے بعد مصنفؒ نے مفعول [1] لہ کو معہ پر مقدم کیا اسلئے کہ مفعول معہ کے مقابلہ میں مفعول لہ کثرت سے پایا جاتا ہے، کیونکہ ایسا فعل جسکی کوئی علت اور غرض نہ ہو وہ بہت کم ہوتا ہے یعنی زیادہ تر فعل کیلئے علت اور غرض ہوتی ہے برخلاف مصاحب اور ساتھی کے۔

☆(۱) ایک بات یاد رہے کہ اگر تسمیہ (مفاعل) کا لحاظ اور رعایت نہ ہوتی تو مفعول لہ اور معہ پر حال کا مقدم ہونا اولی ہوتا اسلئے کہ معنی کے اعتبار سے کوئی بھی فعل حال سے خالی نہیں ہوتا۔۱۲

وَ هُوَ مَصْدَرٌ بِمَعْنٰى فِعْلٍ مَذْكُوْرٍ قَبْلَهٗ و يُذْكَرُ لِلتَّاكِيْدِ كَضَرَبْتُ ضَرْبًا

نیز مفعول معہ کو سب کے اخیر میں اسلئے بیان کیا کہ مفعول معہ واؤ کے واسطہ سے ہوتا ہے، اور دوسرے مفاعل میں کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔

﴿ مفعول مطلق کی تعریف ﴾

آگے مصنف "مفعول مطلق کی تعریف کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "وَ هُوَ مَصْدَرٌ بِمَعْنٰى فِعْلٍ مَذْكُوْرٍ قَبْلَهٗ"، یعنی مفعول مطلق : وہ مصدر ہے، جو اس فعل کے معنی میں ہو جو اس سے پہلے ذکر کیا گیا ہو، مطلب یہ ہے کہ مفعول مطلق مصدر ہوتا ہے، اب چاہے مصدر حقیقۃ ہو، جیسے "ضَرَبْتُ ضَرْبًا" میں ضرباً یا حکما ہو، جیسے "تُرابًا" مقام بدعا میں بولا جاتا ہے، اصل عبارت اس طرح ہے " هلكَ هَلاكًا بِالتُّرَابِ" اور اس سے پہلے فعل ذکر بھی کیا گیا ہو اب چاہے فعل لفظوں میں حقیقۃ مذکور ہو، جیسے "ضَربتُ ضَرْبًا" یا حکما مذکور ہو، جیسے "فَضَرْبَ الرِّقَابِ" تقدیر عبارت اس طرح ہے فَاضْرِبُوا ضَرْبَ الرِّقَابِ.

﴿ مفعول مطلق کے قائم مقام کوئی دوسرا لفظ ﴾

ایک بات یاد رہے کہ بعض مرتبہ مفعول مطلق کے قائم مقام کوئی دوسرا لفظ ہوتا ہے اور لفظ کو مفعول مطلق کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے نصب دیا جاتا ہے، جیسے "فَلا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيلِ" میں كلَّ پر نصب مفعول مطلق کی نیابت کی وجہ سے ہے، اور بعض مرتبہ مفعول مطلق کے قائم مقام ضمیر ہوتی ہے جو مفعول مطلق کی طرف لوٹتی ہے، جیسے "فَاِنِّي اُعَذِّبُهٗ عذابًا لا اُعَذِّبُهٗ اَحدًا مِن الْعَالَمِين "تو اس میں لا اُعَذِّبُهٗ کی "ہٗ" ضمیر ماقبل عذاباً مفعول مطلق کی طرف لوٹتی ہے، اسلئے اس ضمیر کو بھی مفعول مطلق کہیں گے۔

﴿ مفعول مطلق تاکید کے لئے ﴾

آگے مصنف "مفعول مطلق کی قسموں کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "و يُذْكَرُ لِلتَّاكِيْدِ " یعنی مفعول مطلق کبھی تاکید کیلئے آتا ہے، جبکہ مفعول مطلق کا مدلول فعل کے مدلول سے زائد نہ ہو، جیسے [1] "ضربتُ ضربًا" میں نے واقعی مار ماری۔

(۱) مفعول مطلق تاکید کے لئے ہو اسکی قرآنی مثالیں "وسعىٰ لَها سَعيَها" اور "وَمابَدَّلُوْا تَبدِيلاً" اور "فَدَمَّرنَاهَا تَدْمِيرًا" اور " وَ اُمْطِرَتْ مَطَرَ السَّوْءِ" اور "وزُلْزِلُوْا زِلزَالًا" اور "ويُسَلِّمُوا تَسلِيمًا" اور ولَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبيرًا .۱۲۔

اَوْ لِبَیَانِ النَّوْعِ نَحْوُ جَلَسْتُ جِلْسَةَ الْقَارِیْ

اور تحقیقی بات یہ ہے اس مقام پر تاکید سے مراد مصدر ہے، جو مضمون فعل ہے بغیر کسی چیز (وصف اور عدد) کی زیادتی کے، اور حقیقت میں یہ تاکید ہے اس مصدر کی جو مضمون فعل ہے اسکے باوجود نحویوں نے توسعًا تاکید للفعل نام رکھا ہے، اسی لئے آپ کے قول "ضَرَبْتُ" کے معنی اَحْدَثْتُ ضربًا ہے، پھر اسکے بعد ضَرْبًا کو ذکر کیا تو بمنزلہ اَحْدَثْتُ ضَرْبًا ضَرْبًا کے ہو گیا اس سے ظاہر ہو گیا کہ تاکید مصدر کی ہے جو کہ تنہا مضمون فعل ہے نہ کہ اخبار اور زمانہ کی تاکید ہے جن کو فعل متضمن ہے۔

اسی بنا پر وہ مفعول مطلق جو تاکید کے لئے آتا ہے اسکا تثنیہ اور جمع نہیں لایا جاتا، اسلئے کہ مفعول مطلق جو تاکید کے لئے آتا ہے وہ حدوث پر دلالت کرتا ہے، اور حدوث تعدد سے خالی ہوتا ہے اور تثنیہ اور جمع تعدد کو مستلزم ہے جسکی وجہ سے اسکا تثنیہ اور جمع نہیں آسکتا۔

نیز دوسری وجہ یہ ہے، کہ تاکید سے مراد وہ چیز ہے جسکو فعل بغیر زیادتی کے متضمن ہو اور فعل من حیث ھُوَ ھُوَ ماہیت ہی کو متضمن ہوتا ہے، اور ماہیت کا قصد اور ارادہ قلت و کثرت سے قطع نظر کرتے ہوئے ہوتا ہے (مطلب کے اس میں قلت و کثرت کا لحاظ نہیں ہوتا) اور تثنیہ و جمع کثرت کی طرف نظر کرتے ہوئے ہوتا ہے تو دونوں میں تناقض اور تعارض ہو گیا، اسلئے وہ مصدر جو تاکید کیلئے ہوتا ہے اسکا تثنیہ اور جمع نہیں آسکتا۔

﴿ مفعول مطلق نوع کیلئے ﴾

آگے مصنفؒ مفعول مطلق کی دوسری قسم کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "اَوْ لِبَیَانِ النَّوْعِ" یعنی یا تو مفعول مطلق نوع اور خاص قسم کو بیان کرنے کیلئے آتا ہے، جبکہ وہ مفعول مطلق فعل کے انواع میں سے کسی نوع پر دلالت کرتا ہو، جیسے "جَلَسْتُ[۱] جِلْسَةَ الْقَارِیْ" میں جِلْسَةً مفعول مطلق نوع کے لئے ہے اسلئے کہ قاری کا بیٹھنا ایک خاص انداز سے ہوتا ہے۔

نوع سے مراد وہ مصدر ہے جو وصف[۲] ہو اور یہ چند قسموں پر ہے اسلئے کہ یا تو وہ مصدر وصفیت کے

☆(۱) مفعول مطلق نوع کے لئے ہو اسکی قرآنی مثالیں "وعِبَادُ الرَّحْمٰنِ یَمْشُوْنَ عَلَی الْاَرْضِ هَوْنًا" اور وَنَحْنُ نَقُصُّ عَلَیْکَ اَحْسَنَ الْقَصَصِ. ۱۲۔

☆(۲) اسی لئے جِلْسَةٌ بروزن فِعْلَةٌ اس مصدر کیلئے ہے جو صفات میں سے ایک صفت کے ساتھ خاص ہو، جیسے اچھائی اور برائی کی صفت شدت اور ضعف کی صفت وغیرہ معلوم ہوا کہ جِلْسَةٌ مطلق جلوس کے لئے نہیں ۱۲

☆☆☆☆☆☆☆☆

معنی پر وضع کیا گیا ہو، جیسے " قَهْقَریٰ[1] " کے معنی ہیں پیچھے کی طرف لوٹنا، اسلئے کہ جب آپ کہیں "رَجَعْتُ الْقَهْقَریٰ" تو گویا کہ آپ نے کہا "رَجَعْتُ الرُّجُوعَ الَّذِی یُعرَفُ بِهٰذَا الْاِسْمِ " اسلئے کہ قَهْقَریٰ لوٹنے کی ایک خاص قسم ہے، اور جیسے قَرْفَصاءُ بیٹھنے کی ایک خاص قسم ہے، چنانچہ "جَلَسْتُ الْقَرفَصاءَ" کے معنی ہیں میں ایک خاص قسم کی بیٹھک بیٹھا۔

یا تو مصدر موصوف ہو کسی صفت کے ساتھ اور موصوف مذکور ہو، جیسے "جَلَسْتُ جُلُوسًا حَسَنًا" یا موصوف کے حذف کے ساتھ، جیسے "وَ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا اَیْ عَمِلَ عمَلًا صَالِحًا " اور اسی باب سے "ضَربتُ ضرْبَ الْاَمِیرِ " بھی ہے اسلئے کہ اولا موصوف کو حذف کر دیا پھر صفت سے مضاف کو حذف کر دیا تقدیر عبارت اس طرح ہے، ضَربتُ ضربًا مِثْلَ ضَربِ الْاَمِیرِ.

یا تو مصدر اسم صریح مبنی ہو مصدر کے معنی پر، اب مصدر کے معنی پر مبنی یا تو مِـــــــنْ کے ساتھ ہو، جیسے "ضَربتُ انواعًا مِنَ الضَّربِ" یا اضافت کے ساتھ ہو اور اضافت کے ساتھ یا تو ایٌّ کے معنی میں ہو، جیسے "ضَربتُ اَیَّ ضَربٍ" اور اضافت کے ساتھ یا تو اسم تفضیل کے معنی میں ہو، جیسے "ضَربتُ اَشدَّ ضربٍ" اور "قَدِمتُ خیرَ مَقدَمٍ" اس صورت میں یہ بھی جائز ہے کہ اسکا موصوف محذوف ہو، اور تقدیر عبارت اس طرح ہے "ضَربتُ ضربًا اَیَّ ضربٍ" اور ضَرَبْتُ ضَربًا اَشدَّ ضَرْبٍ.

یا تو وہ مصدر صریح مبنی ہو بعض یا کل پر، جیسے "ضَربتُ بعضَ الضَّربِ "اور "ضَربتُ کُلَّ الضَّربِ " یا تو مصدر تثنیہ یا جمع ہو اختلافِ انواع کو بیان کرنے کیلئے، جیسے "ضَربتُ ضَربَینِ مُختَلِفَینِ" اور اللہ تعالیٰ کا فرمان "وَ تَظُنُّونَ بِاللّٰهِ الظُّنُونَا" بھی اسی قبیل سے ہے۔

☆(۱) یاد رہے کہ اوپر ہم نے " قَهقَریٰ اور قرفصاء کے متعلق جو ذکر کیا کہ وہ مصدر اور مفعول مطلق ہیں یہ امام سیبویہ کے مذہب کے مطابق ہے ورنہ اس بارے میں نحویوں کے اور بھی اقوال ہیں، امام مبرد کا مذہب یہ ہے کہ قهقری اور قرفصاء اصل میں مصدر محذوف کی صفت ہیں بذات خود مصدر اور مفعول مطلق نہیں انکے نزدیک تقدیر عبارت اس طرح ہے "القَعدَةَ القَرفَصَاءَ" اور "الرُّجوعَ القَهقَریٰ" اور بعض کوفیین کا مذہب یہ ہے کہ یہ دونوں منصوب ہیں اس فعل کی وجہ سے جو اسی مصدر کے لفظ سے ہے اگرچہ عامۃ اس لفظ سے فعل کو استعمال نہیں کیا جاتا تو انکے نزدیک تقدیر عبارت اس طرح ہے "تَقَهقَریٰ القَهقَریٰ" اور " تَقَرْفَصَ القَرْفَصَاءَ " لیکن یہ دونوں مذہب ضعیف ہیں، اسلئے کہ نہ تو ان اسماء کو کسی چیز کی صفت لانا سنا گیا ہے اور نہ انکا فعل لانا سنا گیا ہے جب یہ دونوں نہیں سنا گیا تو یہ دعویٰ بلا دلیل ہے اور دعویٰ بلا دلیل ضعیف اور کمزور ہوتا ہے ١٢۔

اَوْ لِبَيَانِ الْعَدَدِ كَجَلَسْتُ جَلْسَةً اَوْ جَلْسَتَيْنِ اَوْ جَلْسَاتٍ

﴿ مفعول مطلق عدد کے لئے ﴾

آگے مصنفؒ مفعول مطلق کی تیسری قسم بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "اَوْ لِبَيَانِ الْعَدَدِ" یعنی یا تو مفعول مطلق وحدت اور کثرت کے عدد کو بیان کرنے کے لئے لایا جاتا ہے، جبکہ مفعول مطلق عدد پر دلالت کرتا ہو، اب چاہے وہ عدد مفہوم ہو مصدر کے لفظ سے، جیسے "جَلَسْتُ جَلْسَةً اَوْ جَلْسَتَيْنِ اَوْ جَلْسَاتٍ[1]" یا وہ عدد مفہوم ہو صفت کے ذریعہ، جیسے ضَرَبْتُ ضَرْبًا كَثِيْرًا.

اور مفعول مطلق جبکہ عدد کیلئے ہو تو اسکا تثنیہ اور جمع بھی آتا ہے، اسلئے کہ یہ عدد پر دلالت کرتا ہے اور تثنیہ اور جمع ہونا بھی عدد کا تقاضہ کرتا ہے۔

اس باب میں عدد سے مراد وہ ہے جو مراتب اور مرات پر دلالت کرے اب یہ عدد یا تو معین ہو یا معین نہ ہو، اب وہ مصدر یا تو عدد ہی کے لئے وضع کیا گیا ہو، جیسے ضَرَبْتُ ضَرْبَةً اَوْ ضَرْبَتَيْنِ اَوْ ضَرْبَاتٍ.

یا تو وہ مصدر موصوف ہو ایسی صفت کے ساتھ جو عدد پر دلالت کرے، جیسے "ضَرَبْتُ ضَرْبًا كَثِيْرًا" یا تو عدد صریح ہو جسکی تمیز مصدر سے لائی گئی ہو، جیسے "ضَرَبْتُ ثَلَاثَ ضَرْبَاتٍ" اور اللہ تعالی کا فرمان "فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً" یا تو عدد صریح ہو اور تمیز سے خالی ہو، جیسے "ضَرَبْتُهٗ اَلْفًا" اور تمیز سے خالی ہونے کی صورت میں یہ بھی جائز ہے، کہ عدد صفت ہو مصدر محذوف کی، اور تقدیر عبارت اس طرح ہو ضَرَبْتُهٗ ضَرْبًا اَلْفًا.

﴿ وہ اسم آلہ جو مصدر کی جگہ ہو ﴾

یاد رہے کہ وہ اسم آلہ جو مصدر کی جگہ مستعمل ہو، جیسے "ضَرَبْتُهٗ سَوْطًا اَوْ سَوْطَيْنِ اَوْ اَسْوَاطًا" اس کی اصل میں دو احتمال ہیں، ایک احتمال تو یہ ہے کہ اسکی اصل "ضَرَبْتُهٗ ضَرْبَةً بِسَوْطٍ" تو وہ مصدر جس سے عدد مراد ہے اسکو حذف کر دیا، اور اسم آلہ کو مصدر کے قائم مقام کر دیا جو مفرد ہونے کی وجہ سے عدد پر دلالت کرتا ہے۔

☆(۱) مفعول مطلق عدد کے لئے ہو اسکی قرآنی مثالیں "لَتُفْسِدُنَّ فِي الْاَرْضِ مَرَّتَيْنِ" اور "ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ" اور يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لِيَسْتَاْذِنْكُمُ الَّذِيْنَ مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ وَالَّذِيْنَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ۱۲.

وَ قَدْ يَكُونُ مِنْ غَيْرِ لَفْظِ الْفِعْلِ الْمَذْكُورِ نَحْوُ قَعَدْتُ جُلُوسًا وَ اَنْبَتَ نَبَاتًا

اسی طرح "ضَرَبْتُه ضَرْبَتَيْنِ بِسَوْطٍ" اور "ضَربتُهٗ ضَربَاتٍ بِسَوطٍ" میں اسمِ آلہ کو تثنیہ اور جمع کر کے مصدر (تثنیہ، جمع) کے قائم مقام کر کے اس طرح کہیں "ضَربتُهٗ سَوْطَيْنِ" اور ضَربتُهٗ اَسْوَاطًا.

اور اسم آلہ کا تثنیہ، جمع دراصل مصدر کا تثنیہ اور جمع ہے اسم آلہ کا تثنیہ اور جمع نہیں، اسلئے کہ بہت سی مرتبہ آپ کہتے ہیں "ضَربتُهٗ سَوطَيْنِ" اور "ضَربتُهٗ اَسوَاطًا" حالانکہ آپ نے عدد مذکور (دو یا تین اور تین سے زائد) ایک سوط سے مارا ہے اسکے باوجود اسم آلہ کو تثنیہ اور جمع لاتے ہیں، اس اسم آلہ کو مصدر (جو کہ تثنیہ اور جمع ہے) کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے۔

دوسرا احتمال یہ ہے، کہ ضَربتُهٗ سَوطًا کی اصل ضَربتُهٗ ضَربَةَ سَوطٍ ہو، مضاف (مصدر) کو حذف کر کے مضاف الیہ (اسم آلہ) کو مضاف کے قائم مقام کر دیا ہو۔

﴿ مفعول مطلق من غير لفظ الفعل المذكور ﴾

اوپر مصنفؒ نے فرمایا کہ مفعولِ مطلق ماقبل والے فعل کا مصدر ہے لیکن چونکہ مفعول مطلق اور فعل مذکور دونوں کے الفاظ میں مطابقت کا ہونا ضروری نہیں، بلکہ اس مصدر کا فعل مذکور کے معنی میں ہونا کافی ہے۔

تو اسکو بیان کرتے ہوئے، مصنفؒ فرماتے ہیں "و قَدْ يَكُونُ مِنْ غَيْرِ لَفْظِ الْفِعْلِ الْمَذْكُورِ" یعنی کبھی تو مفعول مطلق فعل مذکور کے لفظ کے علاوہ بھی ہوتا ہے یعنی فعل مذکور اور مصدر کے الفاظ تو مختلف ہو لیکن معنی ایک ہو، اسکو بھی مفعول مطلق کہیں گے، جیسے "قَعَدتُ جُلُوسًا" میں جُلُوسًا مفعول مطلق ہے قَعَدْتُ فعل مذکور کا، حالانکہ فعل مذکور اور مفعول مطلق کے الفاظ مختلف ہیں، اگر چہ[1] معنی ایک ہیں، اور اَنْبَتَ نَبَاتًا میں نَبَاتًا مفعول مطلق ہے، انبت فعل مذکور کا، حالانکہ دونوں کا باب الگ الگ ہے۔

☆ (۱) علامہ زین العرب نے شرح المصابیح میں لکھا ہے کہ اہل عرب قعود کو قیام کے مقابلہ میں اور جلوس کو لیٹنے کے مقابلہ میں استعمال کرتے ہیں اور حکایت بیان کی ہے کہ نضر بن شُمیل ایک مرتبہ مامون رشید کے پاس حاضر ہوئے اور نضر جب مامون کے سامنے کھڑے ہو گئے تو مامون نے نضر سے کہا اِجلِسْ تو نضر نے کہا اے امیر المؤمنین لَستُ بِمُضطَجِعٍ فَاَجلِسَ (یعنی میں لیٹا ہوا نہیں کہ میں بیٹھوں اور آپ جلوس کا لفظ استعمال کریں) تو امیر المؤمنین نے کہا تو میں کیا کہوں؟ تو نضر نے کہا آپ اُقْعُدْ کہئے، معلوم ہوا کہ جلوس لیٹنے کے مقابلہ میں ہے اور قعود، قیام کے مقابلہ میں ہے ۱۲۔

وَ قَدْ يُحذَفُ الْفِعلُ لِقِيَامِ قَرِينَةٍ جَوَازًا كَقَوْلِكَ لِلْقَادِمِ خَيْرَ مَقْدَمٍ اَیْ قَدِمتَ قُدُومًا خَيرَ مقْدَمٍ

امام مبرد، امام کسائی، امام ابوعثمان مازنی، علامہ سیرافی اور اکثر نحویوں کا یہی مذہب ہے اور ہمارے مصنفؒ نے بھی اسی مذہب کو اختیار کیا ہے

اور امام سیبویہ کے نزدیک مذکور دونوں مثالوں میں جُلُوسًا اور نَبَاتًا فعل مذکور کے مفعول مطلق نہیں، بلکہ یہ دونوں مفعول مطلق ہیں فعل محذوف کے، اصل عبارت اس طرح ہے "قَعدتُ وَ جلَستُ جُلُوسًا" اور "اَنْبَتَهُ اللّٰهُ فَنَبتَ نَباتًا" اسلئے کہ امام سیبویہ کے نزدیک مفعول مطلق من لفظ الفعل المذکور ہونا ضروری ہے۔

﴿ مفعول مطلق کے فعل کو جوازا حذف کرنا ﴾

آگے مصنفؒ مفعول مطلق کے فعل کو جوازاً حذف کرنے کے متعلق بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "وَقَدْ يُحذَفُ الْفِعلُ لِقِيَامِ[1] قَرِينَةٍ جوازًا" یعنی مفعول مطلق کے فعل کو کسی قرینہ کے پائے جانے کے وقت جوازا حذف کر دیا جاتا ہے۔

جیسے اہل عرب آنے والے مہمان سے کہتے ہیں خَيرَ مَقدَمٍ تقدیر عبارت اس طرح ہے "قَدِمتَ قُدُومًا خَيرَ مقْدَمٍ" تو قَدِمتَ فعل کو قرینۂ حالیہ (آنے والے کی حالت) کی وجہ سے حذف کر دیا، تو قُدُومًا خيرَ مقْدَمٍ باقی رہا پھر قُدُومًا موصوف کو بھی حذف کر دیا، اور خَيرَ مقْدَمٍ صفت کو اسکے قائم مقام کر دیا، اس لئے کہ جب صفت، موصوف کے لئے لازم ہوتی ہے تو اس صورت[2] میں موصوف کو حذف کر کے صفت کو اسکے قائم مقام کر دیا جاتا ہے۔

☆(۱) لِقِيَامِ قَرِينَةٍ میں لام وقتیہ ہے یعنی وقتَ قِيامِ قَرِينَةٍ جیسے آیت کریمہ "اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوكِ الشَّمسِ" میں لام وقتیہ ہے ای وقتَ زَوالِ الشَّمسِ تعلیلیہ نہیں، مطلب یہ ہے، کہ حذف کرنا اختصار کے خاطر ہے نہ کہ قرینہ کے پائے جانے کی وجہ سے ۱۲

☆(۲) جیسے "اَلْمُفْتَقِرُ الی اللّٰہ" میں المفتقر صفت لازمہ ہے العبد کی جسکو حذف کر دیا گیا ہے اصل عبارت اس طرح ہے العبدُ الْمفتقرُ الی اللّٰہِ ۱۲

وَ وُجُوبًا سِماعًا نَحْوُ سَقْيًا وَ شُكْراً وَ حَمْداً وَ رَعْياً اَىْ سَقَاكَ اللّٰهُ سَقْيًا وَ شَكَرْتُكَ شُكْرًا وَ حَمِدْتُكَ حَمْدًا وَ رَعَاكَ اللّٰهُ رَعْيًا.

﴿ مفعول مطلق کے فعل کو وجوبا حذف کرنا ﴾

آ گے مصنفؒ مفعول مطلق کے فعل کو سماعاً وجوبی طور پر حذف کرنے کے متعلق بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "وَ وُجُوبًا سِماعًا" یعنی مفعول مطلق کے فعل کو کبھی وجوبی طور پر سماعاً حذف کر دیا جاتا ہے، جیسے "سَقْيًا اَىْ سَقَاكَ اللّٰه سَقْيًا" اور "شُكْرًا اَىْ شَكَرتُكَ شُكْرًا" اور "حَمْدًا اَىْ حَمِدتُ اللّٰهَ حَمْدًا" اور رَعْيًا اَىْ رَعَاكَ اللّٰهُ رَعْيًا.

ان صورتوں میں فعل کو وجوبی طور پر اسلئے حذف کیا جاتا ہے، کہ یہ کثرت سے استعمال ہوتے ہیں اور کثرتِ استعمال تخفیف کا تقاضہ کرتا ہے تو تخفیف کی وجہ سے فعل کو حذف کر دیا ہے۔

سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ کیسے کہتے ہیں کہ ان مواقع میں وجوبی طور پر فعل کو حذف کیا جاتا ہے، اسلئے کہ فعل کے ساتھ بھی اہل عرب استعمال کرتے ہیں تو وجوبی کیسے ہوئے؟

اسکا ایک جواب یہ ہے، کہ فصحاء اور بلغاء عرب تو وجوبی طور پر حذف کرتے ہیں اگر مولدین اور غیر فصیح لوگ فعل کو ذکر کرتے ہیں تو انکے استعمال سے کسی قسم کا اعتراض وارد نہیں کیا جاسکتا۔

اور اگر بعض نحویوں کے قول کے مطابق کہا جائے، کہ فعل کو حذف کرنا اسوقت واجب ہے، جبکہ انکو لام کے ساتھ استعمال کریں، جیسے "شُكْرًا لَكَ وَحَمْدًا لَه و سَقْيًا لَكَ" تو اس صورت میں کوئی اعتراض نہیں ہوگا، اسلئے کہ مصنفؒ کے بیان فرمودہ مصادر اور انکے مثل دوسرے مصادر میں بعض نحویوں کے مذہب کے مطابق تفصیل ہے اور تفصیل میں دو صورتیں ہیں۔

ایک صورت یہ ہے، کہ ان مصادر کے بعد اگر کوئی ایسی چیز نہ ہو جو انکو بیان کر دے اور مصادر کو انکے ساتھ تعلق کی وجہ سے معین نہ ہو (یعنی فاعل یا مفعول یا حرف جر یا مضاف الیہ جس کی طرف مصدر کی اضافت ہو) تو ان مصادر کے فعل کو حذف کرنا واجب نہیں بلکہ جائز ہے، جیسے "سَقَاكَ اللّٰه سَقْيًا" اور "رَعَاكَ اللّٰه رَعْيًا" اور "شَكَرتُكَ شُكْرًا" اور "حَمِدتُ اللّٰه حَمْدًا" اگرچہ حذف اکثر ہے۔

دوسری صورت یہ ہے، کہ ان مصادر کے بعد کوئی چیز بیان کی ہو، اب اگر مصادر کے بعد کوئی چیز بیان کی گئی ہے، تو اسکی دو صورتیں ہیں یا تو فاعل کو بیان کیا گیا ہوگا، یا مفعول کو بیان کیا گیا ہو اس اعتبار سے اسکی مختلف صورتیں ہیں۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

پہلی صورت یہ ہے، کہ ان مصادر کے بعد فاعل کو بیان کیا ہو اضافت کے ساتھ، جیسے "کِتَابَ اللّٰہِ" اور "صِبغَۃَ اللّٰہِ" اور "سُنَّۃَ اللّٰہِ" اور وَعدَ اللّٰہِ.

دوسری صورت یہ ہے، کہ ان مصادر کے بعد فاعل کو حرف جر کے ساتھ ذکر کیا ہو، جیسے "بُؤسًا لَکَ اَیْ شِدَّۃً" اور "سُحقًا لَکَ" اور بُعدًا لَکَ.

تیسری صورت یہ ہے، کہ ان مصادر کے بعد مفعول کو بیان کیا ہو اضافت کے ساتھ، جیسے "ضَربَ الرِّقَابِ" اور "سُبحانَ اللّٰہِ" اور "لَبَّیکَ وَسَعدَیکَ" اور "غُفرَانَکَ" اور "مَعاذَ اللّٰہِ" وغیرہا۔

چوتھی صورت یہ ہے، کہ ان مصادر کے بعد مفعول کو حرف جر کے ساتھ ذکر کیا ہو، جیسے "جَدْعًا لَکَ" (جَدْعٌ کے معنی ہیں ناک یا کان یا ہونٹ یا ہاتھ کا کٹنا) "شُکرًا لَکَ" اور "حَمدًا لَکَ" اور "عَجَبًا مِنکَ" وغیرہا۔

ان چاروں صورتوں میں بعض نحویوں کے نزدیک فعل کو قیاسا وجوبی طور پر حذف کیا جاتا ہے، یعنی قاعدہ کلیہ اور ضابطہ کی وجہ سے فعل کو وجوبا حذف کر دیا جاتا ہے۔

﴿ قاعدۂ کلیہ کی بنا پر فعل کو حذف کرنے کی مصلحتیں ﴾

اور قاعدہ وہی ہے جو اوپر بیان ہوا کہ مصدر کے بعد فاعل یا مفعول کا ذکر کرنا اضافت[1] یا حرف جر کے ساتھ، اور اس ضابطہ اور قاعدہ کی وجہ سے فعل کو حذف کرنا اسلئے واجب ہے، کہ فاعل اور مفعول کا حق یہ ہے کہ ان دونوں میں فعل عمل کرے اور وہ دونوں فعل سے متصل ہوں۔

اور بعض مواقع میں فعل کو حذف کرنا مستحسن ہوتا ہے، تا کہ دوام اور لزوم کے قصد وارادہ کا اظہار ہو، اسلئے کہ فعل حدوث اور تجدد پر دلالت کرتا ہے تو فعل کو حذف کر دیا، تا کہ وہ مرکبات دوام اور لزوم پر دلالت کریں اسلئے کہ مقامِ حمد اور مقامِ دعا، مقامِ بددعا، مقامِ تسبیح اور مقامِ شکر میں حدوث اور تجدد کے مقابلہ میں دوام اور لزوم بہتر ہے، جیسے "حَمدًا لَکَ" اور "شُکرًا لَکَ" اور "عُجبًا مِنکَ" اور "مَعاذَ اللّٰہِ" اور سُبحانَ اللّٰہِ۔

☆(۱) لیکن یاد رہے کہ یہ اضافت بیانِ نوع کے لئے نہ ہونی چاہئے اسلئے کہ اگر اضافت بیان نوع کے لئے ہو تو فعل کو حذف نہیں کیا جائیگا بلکہ ذکر کیا جائیگا جیسے اللہ تعالی کا فرمان "وَمَکَرُوا مَکرَہُم" اور "وَسَعٰی لَھَا سَعیَھَا" میں فعل کو حذف نہیں کر سکتے اسلئے کہ ان دونوں آیتوں میں مصدر کی اضافت بیان نوع کے لئے ہے ۱۲

☆☆☆☆☆☆☆☆☆

یا مفعول مطلق کے فعل کو اسلئے حذف کیا جاتا ہے، کہ کلام سے جلدی فراغت ہوجائے، جیسے "لَبَّیکَ وَسَعدَیکَ" تو مصدر مبہم رہتا ہے سمجھ میں نہیں آتا کہ اسکا تعلق فاعل سے ہے یا مفعول سے تو متکلم نے ان دونوں (فاعل اور مفعول) میں سے ایک کو مصدر کے بعد ذکر کردیا تاکہ وہ مصدر اسکے ساتھ خاص ہوجائے۔

اب جبکہ آپ نے مصدر کے بعد فاعل یا مفعول میں سے کسی ایک کو اضافت یا حرف جر کے ساتھ بیان کردیا تو فعل کا اظہار اور ذکر قبیح بلکہ ناجائز ہوگا، اسی لئے "کَتَبَ کِتابَ اللّٰہِ" اور "وَعَدَ وَعدَ اللّٰہِ" اور "اِضرِبُوا ضَربَ الرِّقابِ" اور "اُسَبِّحُ سُبحَانَ اللّٰہِ" اور "اَحمَدُ حَمدًا لَکَ" کہنا جائز نہیں۔

﴿ مفعول مطلق کے فعل کو وجوبا حذف کرنے کے دیگر مواقع ﴾

وہ مواقع جہاں پر مفعول مطلق کے فعل کو قیاسی طور پر وجوبا حذف کیا جاتا ہے وہ معلوم کرلیں، یاد رہے کہ قیاسی وہ ہے جسکے حذف کا کوئی قاعدہ اور ضابطہ ہو اور قاعدہ اور ضابطہ کی بنیاد پر مفعول مطلق کے فعل کو وجوبا حذف کرنے کے مواقع یہ ہیں۔

﴿ فعل کو وجوبا حذف کرنے کا پہلا مقام ﴾

• مفعول مطلق کے فعل کو قیاسی طور پر وجوبا حذف کرنے کا پہلا مقام یہ ہے، کہ مفعول مطلق مثبت [1] ہو، اور نفی اور معنیً [2] نفی کے بعد واقع ہو، اور نفی ایسے [3] اسم پر داخل ہو کہ مفعول مطلق اس اسم کی خبر نہ ہو، یا مصدر (مفعول مطلق) مکرر ہو، تو مفعول مطلق کے فعل کو وجوبا حذف کردیا جاتا ہے، جیسے "مَا زَیدٌ اِلَّا سَیرًا" اور "مَا اَنتَ اِلَّا سَیرَ الْبَرِیدِ" اور "اِنَّمَا اَنتَ سَیرًا" اور زَیدٌ سَیرًا سَیرًا۔

☆(۱) مصدر کے مثبت ہونے کی شرط لگائی اسلئے کہ اگر مصدر منفی ہو جیسے "مَا زَیدٌ سَیرًا" یا نفی کے بعد نہ ہو جیسے "زَیدٌ سَیرًا" تو اس صورت میں حصر مفید للدوام کے معنی میں نہیں ہونگے جب اس معنی کا فائدہ نہیں تو فعل کا حذف کرنا واجب بھی نہیں اسلئے کہ وجوبا حذف کرنے کا مقصد حصر مفید للدوام ہے ۱۲

☆(۲) نفی یا معنیً نفی میں معنیً نفی سے مراد جسمیں حصر کے معنی ہو جیسے "اِنَّمَا زَیدٌ سَیرًا" میں اِنَّمَا ۱۲

☆(۳) وہ نفی ایسے اسم پر داخل ہو کہ مفعول مطلق اس اسم کی خبر نہ ہو لیکن اسم مذکور پر نفی کا داخل ہونا شرط نہیں اسلئے کہ مَا کَانَ زَیدٌ اِلَّا سَیرًا اور مَا وَجَدتُکَ اِلَّا سَیرَ الْبَرِیدِ جیسی مثالوں میں جائز ہے کہ مصدر منصوب ہو مفعول مطلق کی بناء پر حالانکہ مصدر سے پہلے اسم پر حرف نفی داخل نہیں بلکہ حرف نفی فعل پر داخل ہے ۱۲

☆☆☆☆☆☆☆☆☆

اسلئے کہ ان جیسی مثالوں سے مقصود یا تو حصر ہے یا تکرار ہے اور کسی چیز کو حصول فعل کے دوام کے ساتھ موصوف کرنا اسی شیئ سے ہے اور اسکا لازم ہونا اسی شیئ کے لئے ہے اور فعل کو حدوث اور تجدد کے لئے وضع کیا گیا ہے تو جب دوام اور لزوم کی مراد پر نص موجود ہے تو اسکے عامل کو بالکل استعمال نہیں کیا جاتا کیونکہ عامل یا تو فعل ہوگا جو تجدد کے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے یا تو عامل اسم فاعل ہوگا جو عمل کے ساتھ فعل کی طرح ہے فعل کے مشابہ ہونے کی وجہ سے، تو عامل کا حذف کرنا لازم ہوگیا تا کہ دوام اور لزوم پر دلالت کرے، اب اگر اس صورت میں زیادتئ مبالغہ کا ارادہ ہو، تو نفس مصدر ہی کو اس اسم سے خبر بنا دیتے ہیں، جیسے زیدٌ سیرٌ سیرٌ.

یادرہے کہ وہ مصدر جو اِلّا یا معنئ اِلّا کے بعد واقع ہو وہ کبھی تو نکرہ ہوتا ہے، جیسے "مَا زیدٌ اِلّا سیرًا" اور کبھی معرفہ ہوتا ہے، اب معرفہ یا تو اضافت کے ساتھ ہو، جیسے "مَا زیدٌ اِلّا سیرَ الْبریدِ" یا معرفہ الف ولام کے ساتھ ہو، جیسے "مَا زیدٌ اِلّا السَّیرَ" اور کبھی مصدر [1] مکرر آتا ہے، جیسے "مَا زیدٌ اِلّا سیرًا سیرًا" ان صورتوں میں فعل کو وجوبا حذف کردیا جائے گا۔

﴿ فعل کو وجوبا حذف کرنے کا دوسرا مقام ﴾

مفعول مطلق کے فعل کو قیاسی طور پر وجوباً حذف کرنے کا دوسرا مقام یہ ہے، کہ مفعول مطلق گذشتہ جملہ کے مضمون کے اثر [2] کی تفصیل واقع ہو، جیسے اللہ تعالی کا فرمان فَشُدُّوا الوَثَاقَ فَاِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَاِمَّا فِداءً۔

یادرہے کہ اس قسم (مفعول مطلق کے فعل کو وجوبا حذف کرنے) کا ضابطہ اور قاعدہ یہ ہے، کہ جملہ طلبیہ یا خبریہ ذکر کیا جاوے، جو ایسے مصدر کو متضمن اور شامل ہو جس مصدر سے فوائد اور اغراض مطلوب ہوں تو جب ان فوائد اور اغراض کا ذکر ہوگیا ان مصادر کے الفاظ میں جو مصادر مفعول مطلق کی بنا پر منصوب ہوں اس جملہ کے بعد، تو ان مصادر کے افعال کا حذف کرنا واجب ہوگیا۔

☆(١) سوال یہ ہوتا ہے کہ اگر مفعول مطلق مکرر ہو تو فعل کو حذف کرنا واجب ہے تو پھر اللہ تعالی کے فرمان "اِذَا دُکَّتِ الْاَرضُ دَکًّا دَکًّا" میں مفعول مطلق مکرر ہے اسکے باوجود فعل کو حذف کیوں نہیں کیا؟ اسکا جواب یہ ہے کہ مفعول مطلق مکرر ہو اسم کی خبر کی جگہ میں مگر مفعول مطلق خبر نہ ہو اور آیت کریمہ میں مفعول مطلق مکرر تو ہے مگر خبر کی جگہ میں نہیں ١٢

☆(٢) اثر سے مراد وہ غرض ہے جو مضمون جملہ سے مقصود ہو اور اسکو اثر اسلئے کہتے ہیں کہ کسی چیز سے غرض وہ شئی ہوتی ہے جو اس شئی کے حصول کے بعد حاصل ہو، جیسے اثر مؤثر کے بعد ہوتا ہے اور تفصیل سے مراد اثر کے تمام انواع کا بیان ہے جنکا احتمال ہوسکتا ہے ١٢

☆☆☆☆☆☆☆☆

اور یہ اسلئے کہ اغراض ان مضمون مصادر سے حاصل ہوتے ہیں تو جملۂ متقدمہ کا افعالِ ناصبہ (محذوفہ) کے قائم مقام ہونا صحیح ہے، اسلئے کہ جملہ متقدمہ افعال ناصبہ کے اغراض کو متضمن اور شامل ہے تو جب فوائد حاصل ہوگئے تو مصادر کے افعال کا ذکر کرنا مصادر سے پہلے ثقیل ہوگیا اور مصدر کا ان اغراض کو متضمن ہونا فعل کے متضمنات کے قائم مقام ہوگیا، تو فعل کو حذف کرنا واجب ہوگیا۔

اب اسکو مثال سے سمجھئے اللہ تعالی کا فرمان "فَشُدُّوا الْوَثَاقَ" (مضبوط کرو بندش اور بندھن کو) جملہ جو شَدِّ وَثَاق کو متضمن ہے اور شدِّ وثاق سے مطلوب یا تو قتل ہے یا احسان کرنا ہے یا فدیہ لینا ہے، جس مطلوب کی اللہ تعالی نے تفصیل آگے مفعول مطلق سے کردی "فَاِمَّا مَنًّا بَعدُ وَ اِمَّا فِدَاءً" تو مَنًّا اور فِدَاءً دونوں مفعول مطلق ہیں، جنکے فعل وجوبا محذوف ہیں تقدیر عبارت اس طرح ہے "فَاِمَّا تَمُنُّونَ مَنًّا بَعدَالشَدِّ وَاِمَّا تَفدُونَ فِدَاءً بَعدَ الشَّدِّ" یعنی باندھنے کے بعد یا تو احسان کرو احسان کرنا، یا باندھنے کے بعد فدیہ لے لو فدیہ لینا۔

اور آپ جملہ خبریہ میں کہیں گے "زیدٌ یَشتَرِی طعَامًا فاِمَّا بَیعًا وَ اِمَّا اَکلًا" تقدیر عبارت اس طرح ہے، زَیدٌ یَشتَرِی طَعامًا فاِمَّا یَبِیعُ بَیعًا و اِمَّا یَأکُلُ اَکلًا .

﴿ فعل کو وجوبا حذف کرنے کا تیسرا مقام ﴾

مفعول مطلق کے فعل کو قیاسی طور پر وجوباً حذف کرنے کا تیسرا مقام یہ ہے، کہ مفعول مطلق تشبیہ (اس غرض سے کہ اسکے ساتھ دوسری چیز کو تشبیہ دی جائے) کے لئے واقع ہو، اس حال میں کہ مفعول مطلق علاج[1] (افعال جوارح اعضاء) میں سے کسی فعل پر دال ہو، اور جملہ کے[2] بعد ہو جو ایسے اسم کو شامل ہو جو مفعول مطلق[3] کے معنی میں ہے۔

☆(۱) مفعول مطلق علاج ہو یعنی افعال جوارح (اعضاء) میں سے کسی فعل پر دال ہو اس قید سے "لَزَیدٌ زُھدٌ زُھدُ الصُّلَحَاءِ" جیسی مثالیں نکل گئی اسلئے کہ زہد افعال اعضاء میں سے نہیں بلکہ فعل قلب ہے ۱۲

☆(۲) جملہ کے بعد ہونیکی قید سے "صَوتُ زیدٍ صَوتُ حِمارٍ" جیسی مثالیں نکل گئی اسلئے کہ "صوتُ حمارٍ" جملہ کے بعد نہیں ۱۲☆

(۳) ایسے اسم کو شامل ہو جو مفعول مطلق کے معنی میں ہو، کی قید سے "مَرَرْتُ بِزَیدٍ فَاذَالَه ضَربٌ صَوتُ حِمارٍ" جیسی مثالیں نکل گئی اسلئے کہ "صَوتُ حِمارٍ" سے پہلے جملہ تو ہے یعنی "فَاِذَا لَه ضَربٌ" مگر وہ ایسے اسم کو شامل نہیں جو مفعول مطلق کے معنی میں ہو ۱۲

☆☆☆☆☆☆☆

اور وہ جملہ اس اسم کے صاحب [۱] کو بھی شامل ہو جو مفعول مطلق کے معنی میں ہے، جیسے ''مَرَرْتُ بِزَيْدٍ فَإِذَا لَهُ صَوْتٌ صَوْتَ حِمَارٍ'' (میں زید کے پاس سے گزرا تو وہ آواز کر رہا تھا اور اس کی آواز گدھے کی آواز کی طرح تھی) اور ''مَرَرْتُ بِزَيْدٍ فَاذَالَه صَرَاخٌ صَرَاخَ الثَّكْلٰى'' میں زید کے پاس سے گزرا تو وہ چیختا تھا اس عورت کے چیخنے کے مانند جسکا بچہ مر گیا ہو۔

ان دونوں مثالوں میں سے پہلی مثال میں مصدر مضاف ہے نکرہ کی طرف اور دوسری مثال میں مصدر مضاف ہے معرفہ کی طرف، تو دیکھئے ''صَوتَ حِمَارٍ'' اور ''صَرَاخَ الثَّكْلٰى'' مصدر ہیں، جن میں تشبیہ کا فائدہ ہے، یعنی مِثْلَ صَوتِ حِمَارٍ اور مِثْلَ صَرَاخِ الثَّكْلٰى اور علاج بھی ہے کہ صوت اور صراخ جوارح سے ہے۔

الغرض یہ تمام شرطیں ''مَرَرتُ بِزَيدٍ فَاذَا لَهُ صَوتٌ صَوتَ حِمَارٍ'' میں جمع ہوگئی ہیں اسلئے ''صَوتَ حِمَارٍ'' مفعول مطلق کے فعل کو وجوباً حذف کر دیا ہے، اسلئے کہ ''صَوتٌ'' ایک مصدر ہے جو تشبیہ کے لئے واقع ہے اور علاج بھی ہے اور جملہ کے بعد بھی ہے اور جملہ اس اسم کو شامل بھی ہے جو مفعول مطلق کے معنی میں ہے یعنی ''صوت'' اور صاحب صوت کو بھی شامل ہے اور وہ ''لہ'' کی ضمیر ہے، کیونکہ اسکا مرجع کوئی انسان ہے جو صاحب صوت ہوتا ہے، تو یہاں عامل یعنی يَصُوتُ [۲] کا حذف کرنا واجب ہے، اسلئے کہ قرینہ موجود ہے یعنی معمول کا منصوب ہونا، دوسرے اسکا قائم مقام بھی موجود ہے یعنی جملہ سابقہ ''لَهُ صَوتٌ'' کیونکہ اسکے معنی اور مفعول مطلق کے معنی ایک ہیں۔

☆(۱) وہ جملہ اس اسم کے صاحب کو بھی شامل ہو جو مفعول مطلق کے معنی میں ہو، کی قید سے ''مَرَرتُ بِالبَلَدِ فَإِذَا بِه صَوتٌ صَوتُ حِمَارٍ'' جیسی مثالیں نکل گئی اسلئے کہ ''صَوتُ حِمَارٍ'' سے پہلے جملہ ہے جو اس اسم کو شامل ہے جو مفعول مطلق کے معنی میں ہے یعنی صوت اور صاحب صوت کو بھی شامل ہے جو ''بہ'' کی ضمیر ہے جسکا مرجع بلد ہے مگر وہ صاحب صوت نہیں ۱۲

☆(۲) سوال یہ ہوتا ہے کہ صَوتَ حِمَارٍ مفعول مطلق يَصُوتُ کا نہیں ہوسکتا اسلئے کہ مفعول مطلق فعل مذکور کے معنی میں ہونا چاہئے اور صَوتَ حِمَارٍ تو يَصُوتُ کے معنی میں نہیں ہے اسلئے کہ يَصُوتُ میں مطلق صوت کا تذکرہ ہے نہ کہ صَوتَ حِمَارٍ کا؟ اسکا جواب یہ ہے کہ اصل میں صَوتَ حِمَارٍ مفعول مطلق مجازاً ہے اس اعتبار سے کہ وہ مفعول مطلق حقیقی کی صفت کا مضاف ہے تقدیر عبارت اس طرح ہے مَرَرْتُ بِزَيدٍ فَإِذَالَهُ صَوتٌ يَصُوتُ صَوتًا مِثْلَ حِمَارٍ ۱۲

☆☆☆☆☆☆☆

اور دوسری مثال "مَرَرتُ بِزَيدٍ فَاذَالَه صَراخٌ صَراخَ الثَّكلٰى" بھی اوپر والی مثال کی طرح ہے، فرق اتنا ہے کہ اوپر والی مثال میں مصدر نکرہ کی طرف مضاف ہے اور اس مثال میں مصدر معرفہ کی طرف مضاف ہے۔

﴿ فعل کو وجوبا حذف کرنے کا چوتھا مقام ﴾

مفعول مطلق کے فعل کو قیاسی طور پر وجوبا حذف کرنے کا چوتھا مقام یہ ہے، کہ مفعول مطلق کسی ایسے جملہ کا مضمون واقع ہو، جسکے لئے مفعول مطلق کے علاوہ کوئی دوسرا احتمال نہ ہو، جیسے "لِفُلانٍ عَلَّى الفُ دِرهَمٍ اِعتِرافًا" یعنی فلانے کے مجھ پر ایک ہزار درہم ہیں میں اقرار کرتا ہوں اقرار کرنا۔

اس مثال میں اِعترافًا مفعول مطلق ہے، جو ایسے جملہ کا مضمون واقع ہے، جسکے لئے مفعول مطلق کے علاوہ کوئی دوسرا احتمال نہیں، اسلئے کہ کلمہ "عـلٰـى" فقہاء کی اصطلاح میں لزومِ مال بطریق اقرار کیلئے نص ہے، لہذا حذف عامل واجب ہے، کیونکہ قرینہ یعنی معمول منصوب موجود ہے اور جملہ سابقہ اسکے قائم مقام ہے، تقدیر عبارت اس طرح ہے لِفُلانٍ عَلَّى الفُ دِرهَمٍ اِعتَرفتُ اِعترافًا۔

امام سیبویہ کے نزدیک اس مفعول مطلق کا نام تاکید خاص ہے، اور متأخرین نحویوں کے نزدیک اس مفعول مطلق کا نام تأکید لنفسہ ہے، اسلئے کہ یہ مفعول مطلق اپنی ذات ہی کی تأکید کر رہا ہے کسی مغایر شیئی کی تأکید نہیں کرتا حتی کے مغایرت اعتباری بھی نہیں۔

﴿ فعل کو وجوبا حذف کرنے کا پانچواں مقام ﴾

مفعول مطلق کے فعل کو قیاسی طور پر وجوبا حذف کرنیکا پانچواں مقام یہ ہے، کہ مفعول مطلق ایسے جملہ کا مضمون یعنی خلاصہ واقع ہو، جسکے لئے اس مفعول مطلق کے علاوہ دوسرے معنی کا بھی احتمال ہو، جیسے "زَيدٌ قَائِمٌ حَقًّا" میں حَقًّا مفعول مطلق ہے، جو ایسے جملہ کا حاصل اور خلاصہ ہے، جس میں مفعول مطلق کے علاوہ اور معنی کا بھی احتمال ہے۔

کیونکہ "زيدٌ قائمٌ" جملہ خبریہ ہے اور جملہ خبریہ صدق وکذب اور حق وباطل سب کا احتمال رکھتا ہے، لھذا یہاں پر قرینہ اور قائم مقام کے پائے جانے کی وجہ سے حذف عامل واجب ہے، تو تقدیر عبارت اس طرح ہے "زَيدٌ قائمٌ اُحِقُّ حَقًّا" یعنی زید کھڑا ہے حق کہتا ہوں حق کہنا۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

امام سیبویہ کے نزدیک اس نوع کے مفعول مطلق کا نام تاکیدِ عام ہے،۱۰ رمتاخرین نحویوں کے نزدیک اس نوع کے مفعول مطلق کا نام تاکید لغیرہ ہے، اسلئے کہ یہاں پر مؤکَّد اور مؤکِّد میں غیریت اعتباری ہے، اس وجہ سے کہ مؤکَّد میں دومعنی کا احتمال ہے ایک صدق کا اور دوسرے کذب کا اور مؤکِّد یعنی لفظ حقًّا میں ایک ہی معنی ہے حق اور صدق۔

﴿ فعل کو وجوبا حذف کرنے کا چھٹا مقام ﴾

مفعول مطلق کے فعل کو قیاسی طور پر وجوبا حذف کرنے کا چھٹا مقام یہ ہے، کہ مفعول مطلق تثنیہ کا صیغہ واقع ہو، اگرچہ حقیقت میں تثنیہ مقصود نہ ہو، بلکہ محض تکرار اور تکثیر مقصود ہو مگر قانون کو مکمل کرنے کے لئے اس قید[۱] کا لگانا بھی ضروری ہے کہ وہ تثنیہ فاعل یا مفعول کی طرف مضاف ہو، جیسے لَبَّیکَ وَسَعْدَیکَ۔

لَبَّیکَ اصل میں "اُلِبُّ لَکَ اِلبَابَینِ" ہے، جس کے معنی ہیں تیری خدمت اور اطاعت کے لئے حاضر ہوں لگاتار اور بکثرت حاضری کے ساتھ کہ اپنی جگہ سے نہیں ہٹونگا، تو اسمیں اُلِــــبُّ فعل کو حذف کر کے اِلبَابَینِ مصدر کو اسکے قائم مقام کر دیا، پھر اِلبابَینِ مزید سے لَبَّینِ مجرد بنادیا، اسکے بعد لَکَ کی لام کو حذف کر کے اور لَبَّیــــنِ کے تثنیہ کے نـــون کو حذف کر کے مصدر کی اضافت "کاف" ضمیر خطاب کی طرف کر دی لَبَّیکَ ہوگیا۔

اور سَعدَیکَ اصل میں "اُسعِدُکَ اِسعَادَینِ" ہے، جسکے معنی ہیں میں مدد کرتا ہوں تیری مدد کرنا بار بار بکثرت مدد کرنا، یہاں بھی وہی صورت ہے جو لَبَّیکَ میں ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ اُسعِدُ متعدی بلا واسطہ ہے اور اُلِبُّ لام کے ساتھ متعدی ہے۔

یا یہ کہ ان دونوں کی اصل اس طرح ہے "اُلِبُّ لَکَ اِلبَابًا بَعدَ اِلبابٍ" اور "اُسعِدُکَ اِسعَادًا بَعدَ اِسعادٍ" دونوں مفرد مصادر کا تثنیہ کر دیا، پھر اسکے بعد زوائد کو حذف کر دیا جیسا کہ اوپر معلوم ہوا معنی دونوں صورتوں میں ایک ہیں۔

﴿ نوٹ ﴾

یاد رہے کہ یہ وہ مواقع ہیں، جہاں پر مفعول مطلق کے فعل کو حذف کرنا واجب ہے، لیکن اسکا یہ مطلب

☆(۱) تاکہ اس آیت کریمہ سے اعتراض نہ ہو "ثُمَّ ارجِعِ البَصَرَ کَرَّتَینِ" یہاں مفعول مطلق اگرچہ تثنیہ ہے پھر بھی عامل کا حذف واجب نہیں بلکہ اِرجِعْ مذکور ہے اسلئے کہ مصدر فاعل یا مفعول کی طرف مضاف نہیں ۱۲

نہیں کہ انکے علاوہ کسی اور جگہ حذف کرنا واجب نہیں ، بلکہ یہاں صرف ان مواقع کو ذکر کیا ہے، جنکے مباحث زیادہ ہیں ورنہ مواضع مذکورہ کے علاوہ بھی بہت سارے مواقع ہیں جہاں پر مفعول مطلق کے فعل کو حذف کرنا واجب ہے، جیسے ''اَنتَ قِیامًا وَالناسُ قُعُودًا'' میں بھی حذفِ فعل واجب ہے، تقدیر عبارت اس طرح ہے اَنتَ قُمتَ قِیامًا وَ الناسُ قَعَدُوا قُعودًا.

﴿مفعول بہ﴾

آگے مصنفؒ منصوبات کی دوسری فصل میں منصوبات کی دوسری قسم (مفعول بہ) کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں ''فَصلٌ اَلْمَفعُولُ بِہٖ [1] ''یعنی یہ فصل ہے مفعول بہ کے بیان میں۔

﴿مفعول بہ کا عامل ناصب کیا ھے؟﴾

مفعول بہ منصوب ہوتا ہے اس بارے میں تمام نحویوں کا اتفاق ہے، لیکن اسکے لئے عاملِ ناصب کیا ہے؟ اس بارے میں نحویوں کا اختلاف ہے۔

امام سیبویہ اور جمہور نحویوں کا مذہب یہ ہے، کہ مفعول بہ کا عامل ناصب فعل یا شبہ فعل ہے وھذا ھو الاصح۔

امام ہشام بن معاویہ کا کہنا یہ ہے، کہ اسکے لئے عامل ناصب فاعل ہے، امام فراء کا کہنا ہے کہ اسکے لئے عامل ناصب فعل اور فاعل دونوں کا مجموعہ ہے، امام خلف کا کہنا ہے کہ اسکے لئے عامل ناصب اسکا مفعول ہونا ہے۔

﴿مفعول بہ پر کوئی اور اعراب﴾

لیکن مفعول بہ پر کبھی کوئی دوسرا اعراب بھی آتا ہے، اسلئے کہ بعض مرتبہ مفعول بہ کے ساتھ فعل کا تعلق بغیر حرف جر کے واسطہ سے ہوتا ہے، تو اس صورت میں مفعول بہ منصوب ہوتا ہے، جیسے ''ضَربَ زیدٌ عمرًوا'' اور کبھی فعل کا تعلق مفعول بہ کے ساتھ حرف جر کے واسطہ سے ہوتا ہے، تو اس صورت میں مفعول بہ مجرور ہوتا ہے،

☆(١) المفعول بہ میں ''ہ'' ضمیر الف لام کی طرف لوٹتی ہے اصل عبارت اس طرح ہے ''اَلَّذِی یُفعَلُ بِہٖ'' یعنی وہ چیز جسکے ساتھ فعل کا معاملہ کیا جاوے اور جس پر فعل کا وقوع ہو، چنانچہ کہا جاتا ہے ''فُعِلتُ بِہٖ فِعلًا'' یعنی میں اسکے ساتھ فعل کیا گیا جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ''وَمَا اَدرِی مَایُفعَلُ بِی وَلَا بِکُمْ'' یعنی میں نہیں جانتا کہ میرے اور تمہارے ساتھ کیا معاملہ کیا جائیگا اسی طرح مفعول فیہ اور مفعول معہ اور مفعول لہ میں ضمیر کا یہی حال ہے ١٢

وَ هُوَ اِسْمُ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ فِعْلُ الْفَاعِلِ كَضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًوا

جیسے مَرَرتُ بِزَيْدٍ۔

اس صورت میں مفعول بہ کے لئے دو عامل ہیں اور دونوں لفظوں میں ہیں، ایک تو فعل اور دوسرا حرفِ جر، اب چونکہ حرف جر عامل قریب ہے اسلئے اسی کو عمل کا حق دیا جائیگا اور مجرور ہوگا، فعل کی وجہ سے اس پر نصب پڑھنا جائز نہیں، اسلئے کہ فعل عاملِ بعید ہے اور اس صورت میں "بِزَيْدٍ" کو ظرف کہیں گے مفعول نہیں کہیں گے۔

دوسری بات یہ ہے، کہ ایک اسم میں بیک وقت دو مختلف اعراب قبول کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی، اسلئے اس پر نصب تو نہیں پڑھ سکتے بلکہ جر ہی پڑھا جائیگا، مگر اس اسم مجرور پر کسی دوسرے اسم کا عطف کیا جاوے تو اس صورت میں معطوف پر دونوں صورتیں جائز ہیں، جیسے "مَرَرتُ بِزَيْدٍ وَ عَمْرٍواً وُ عَمْرًوا" نصب پڑھنے کی صورت میں تقدیر عبارت اس طرح ہوگی، مَرَرتُ بِزَيْدٍ وَ جَاوَزتُ عَمْرًوا۔

﴿ مفعول بہ کی تعریف ﴾

آگے مصنفؒ مفعول بہ کی تعریف کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "وَ هُوَ اِسْمُ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ فِعْلُ الْفَاعِلِ" یعنی مفعول بہ: وہ اسم ہے جس پر فاعل کا فعل واقع ہو، جیسے "ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًوا" میں زید فاعل کا فعل (مار) عمرو پر واقع ہوا ہے، اسلئے عمروًا کو مفعول بہ کہیں گے۔

علامہ جار اللہ زمخشری فرماتے ہیں کہ "مَا وَقَعَ عَلَيْهِ اَوْ جَرىٰ مَجْرىٰ الْوَاقِعِ" یعنی جس پر فاعل کا فعل واقع ہوا سکو بھی مفعول بہ کہیں گے اور جو واقع کے قائم مقام ہوا سکو بھی مفعول بہ کہیں گے اور یہی صحیح ہے، تا کہ اس میں "مَا ضَرَبتُ زَيْدًا" میں عدمِ ضرب کا وقوع زید پر ہوا ہے، اور "اَوجَدْتُ ضَرْبًا" میں گویا کہ ضرب کوئی چیز ہے جس پر ایجاد واقع ہوئی ہے، اور "اَحْدَثْتُ قَتْلاً" میں قتل پر احداث کا وقوع ہوا ہے، یہ ساری مثالیں مفعول بہ کی تعریف میں داخل ہو جائے گی، حالانکہ بظاہر ان پر فعل کا وقوع سمجھ میں نہیں آتا۔

علامہ رضی فرماتے ہیں کہ مناسب یہ ہے، کہ مفعول بہ کی یہ تعریف کریں، کہ مفعول بہ : وہ اسم ہے جسکی اسم مفعول کے صیغہ سے تعبیر کرنا صحیح ہو، اپنے عامل سے مقید کئے بغیر اب چاہے مثبت ہو یا مثبت قرار دیا گیا ہو یعنی مثبت پر محمول کیا گیا ہو۔

علامہ رضی نے مفعول بہ کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا اسم مفعول کے صیغہ سے تعبیر کرنا صحیح ہو اپنے عامل سے مقید کئے بغیر" اس قید سے مفعول بہ کے علاوہ دوسرے تمام مفاعل خارج ہوگئے۔

وَ قدْ يَتقدَّمُ علٰى الْفاعِلِ كَضَربَ عمرًوا زَيدٌ

مفعول مطلق تو اسلئے خارج ہو گیا کہ "ضَرْبًا" آپکے قول "ضَربتُ ضَربًا" میں اگر چہ مفعول ہے، لیکن "اِنَّ ضَربًا مَضرُوبٌ" کہنا جائز نہیں۔

اسکے علاوہ دوسرے مفاعل (مفعول فیہ، لہ، معہ) پر اگر چہ اسم مفعول کا اطلاق کیا جاتا ہے، مگر یہ مفاعل عامل کے ساتھ مقید ہوتے ہیں، جیسے "ضَربَ زيدٌ عمروًا يومَ الجُمُعةِ وخالدًا تأديبًا" میں يومَ الجُمُعةِ مفعول فیہ ہے جو "فی" کے ساتھ مقید ہے، یعنی "مَضروبٌ فِي يَومِ الجُمُعةِ" اور خالدًا مفعول معہ ہے جو "مع" کے ساتھ مقید ہے، یعنی "مَضرُوبٌ مَعَ عَمرٍو" اور تأديبًا مفعول مطلق ہے جو لام حرف جارہ کے ساتھ مقید ہے، جیسے مَضروبٌ لِلتأديبِ.

اور علامہ رضی نے "ثبت ہو" کی قید لگا کر "ضَربتُ زيدًا" میں زید مفعول بہ کو داخل کر دیا ہے، اسلئے کہ زید پر ضرب واقع ہوئی ہے، اور "ثبت پر محمول ہو" کی قید لگا کر "مَا ضَربتُ زيدًا" میں زَيدًا مفعول بہ کو داخل کر دیا ہے، اسلئے کہ زید پر عدمِ ضرب کا وقوع ہوا ہے۔

﴿ مفعول به کا فاعل پر مقدم ہونا ﴾

آگے مصنفؒ مفعول بہ کو فاعل پر مقدم کرنے کے متعلق بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "وَ قدْ يَتقدَّمُ علٰى الْفاعِلِ"، یعنی کبھی مفعول بہ فاعل پر مقدم ہوتا ہے، جیسے ضَربَ عمرًوا زَيدٌ۔

اور کبھی مفعول بہ کو فاعل پر مقدم کرنا واجب ہوتا ہے، جبکہ فاعل میں ایسی ضمیر ہو جو مفعول بہ کی طرف لوٹتی ہو، جیسے "وَ اِذَابْتَلٰى اِبراهيمَ رَبُّهٗ" جیسی مثالوں میں مفعول بہ کو مقدم کرنا واجب ہے، اسلئے کہ اگر مقدم نہ کریں تو اضمار قبل الذکر لازم آتا ہے۔

﴿ مفعول به کا نفس فعل پر مقدم ہونا ﴾

بعض مرتبہ مفعول بہ فعل پر بھی مقدم ہوتا ہے، اور یہ تقدیم مفعول بہ کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ مفعول لہ معہ کے علاوہ تمام مفاعل اس بارے میں برابر ہیں۔

لیکن اگر فعل نون تاکید (ثقیلہ یا خفیفہ) کے ساتھ ہو تو فعل کے منصوب کو مؤخر کرنا واجب ہے، اسی

☆ (۱) البتہ مفعول معہ مقدم نہیں ہو سکتا اسلئے کہ مفعول معہ کو مقدم کرنے کی صورت میں واؤ کی رعایت نہیں ہوتی کہ واؤ اصل میں عطف کیلئے ہے، جب عطف کیلئے ہے تو اسکی جگہ درمیان کلام ہوگی نہ کہ ابتداء کلام ۱۲



☆☆☆☆☆☆☆

لئے " اِضرِبَنَّ زیدًا " کہنا جائز ہے اور " زَیدًا اِضرِبَنَّ " جائز نہیں۔

شاید اسکی وجہ یہ ہوگی، کہ منصوب کو فعل پر مقدم کرنا اسلئے جائز ہے کہ فعل بظاہر غیر اہم ہے ورنہ اگر اہم ہوتا تو اپنے مرتبہ (یعنی صدارت کلام) سے مؤخر نہ کیا جاتا، اور فعل کو مؤخر کیا جاتا ہے معلوم ہوا کہ وہ غیر اہم ہے۔

اور فعل کو نون تاکید وغیرہ سے مؤکد کرنا یہ علامت ہے اس بات کی کہ فعل اہم ہوگیا، جب نون تاکید کی وجہ سے اہم ہوگیا، تو اب اسکو مؤخر نہیں کر سکتے، بلکہ اہم ہونیکی وجہ سے صدارت کلام ہی کا تقاضہ کرے گا۔

﴿ مفعول کو فعل پر مقدم کرنا واجب ہے ﴾

فعل کے منصوب کو فعل پر مقدم کرنا واجب ہے اگر منصوب شرط یا استفہام کے معنی کو متضمن ہو، یا منصوب مضاف ہو ایسی چیز کی طرف جو ان دونوں (شرط یا استفہام) میں سے کسی ایک کو متضمن ہو۔

منصوب استفہام کے معنی کو متضمن ہو، جیسے " اَیَّهُم ضَرَبْتَ ؟ " منصوب استفہام کی طرف مضاف ہو، جیسے "غُلامَ اَیِّهِم ضربتَ؟ " منصوب شرط کے معنی کو متضمن ہو، جیسے "اَیَّ حِینٍ تَکتُبْ اَکتُبْ" اور منصوب شرط کی طرف مضاف ہو، جیسے غُلامَ مَن لَقِیتَ فَاَکرِمْهُ۔

اسی طرح منصوب ایسے فعل کا معمول ہو، جس سے فاء متصل ہو "امّا" کے جواب میں جبکہ اس فعل کے لئے اسکے علاوہ کوئی دوسرا منصوب نہ ہو، جیسے اللہ تعالی کا فرمان فَامَّا الْیتیمَ فَلا تقهَرْ۔

اور اگر فعل کیلئے دوسرا منصوب ہے، تو جائز ہے جسکو چاہیں مقدم کریں، اور باقی کو عامل کے بعد لائیں، جیسے "اَمَّا یومَ الْجُمُعةِ فَاضْرِبْ زیدًا" اور " اَمَّا زیدًا فَاضربْ یَومَ الجُمعةِ " دونوں طرح جائز ہے۔

﴿ فعل کو مقدم کرنا واجب ہے ﴾

اگر مفعول کو فعل پر مقدم کرنے کی وجہ سے اشتباہ ہوتا ہو، تو فعل کو مفعول پر مقدم کرنا واجب ہے، جیسے "ضَرَبَ مُوسیٰ عِیسیٰ " میں آپ کہیں "عِیسیٰ ضَرَبَ مُوسیٰ " تو اس میں اشتباہ ہوتا ہے کہ آیا عیسی مبتداء ہے یا مفعول۔

اسی طرح اگر ناصب فعل تعجب ہو تو اس صورت میں بھی فعل تعجب کو مفعول پر مقدم کرنا واجب ہے، جیسے "مَا اَحْسَنَ زیدًا" اسلئے کہ فعل تعجب اپنے معمول میں تصرف نہیں کرتا، کما سیجیئی۔

وَ قَدْ يُحْذَفُ فِعْلُهُ لِقِيَامِ قَرِيْنَةٍ جَوَازًا نَحْوُ زَيْداً فِيْ جَوَابِ مَنْ قَالَ مَنْ اَضْرِبُ ، وَ وُجُوبًا فِي اَرْبَعَةِ مَوَاضِعَ اَلاَوَّلُ سِمَاعِيٌّ

﴿ مفعول به کے فعل کو جوازا حذف کرنا ﴾

آگے مصنفؒ مفعول بہ کے فعل کو جوازاً حذف کرنے کے متعلق بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں " و قد يُحذفُ فِعلُه لِقيامِ قَرينةٍ جوازًا یعنی اور کبھی مفعول بہ کے فعل کو قرینہ کے پائے جانے کے وقت جوازاحذف کردیا جاتا ہے۔

مطلب یہ ہے، کہ محذوف کی تعیین پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ پایا جاتا ہو، تو فعل کو حذف کرنا جائز ہے، اب قرینہ کبھی تو لفظا ہوتا ہے، جیسے کوئی آدمی کہے " مَن اَضربُ؟ " تو آپ جواب میں کہیں گے زَيدًا اَی اِضربُ زيدًا۔

اور کبھی تو قرینہ حالیہ ہوتا ہے، جیسے آپنے کسی آدمی کو دیکھا کہ اسکے ہاتھ میں لکڑی ہے اور مارنے کا قصد کرتا ہے، اگر چہ زبان سے کچھ نہیں کہا پھر بھی کہیں " زَيدًا اَی اِضربُ زيدًا " تو لکڑی ہاتھ میں لینے کی حالت ضرب پر دلالت کرتی ہے، اسلئے فعل کو حذف کردیا۔

﴿ مفعول به کے فعل کو وجوبا حذف کرنا ﴾

آگے مصنفؒ فعل کو وجوباحذف کے متعلق بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں " وَ وجُوبًا فِی اَربعةِ مواضِعَ " یعنی چار مواضع اور مواقع میں مفعول بہ کے فعل کو حذف کرنا واجب ہے۔

ایک بات یاد رہے، کہ مصنفؒ کی عبارت میں " اربعة " کا لفظ حصر کے لئے نہیں، بلکہ ان چار مواقع کے علاوہ اور بھی مواقع ہیں، جہاں پر فعل کو وجوبی طور پر حذف کردیا جاتا ہے، لیکن چونکہ یہ چار مواقع مشہور ہیں اسلئے ان چار کے بیان پر اکتفاء کیا ہے۔

﴿ فعل کو وجوبا حذف کرنے کا پہلا مقام سماعی ﴾

آگے مصنفؒ مفعول بہ کے فعل کو وجوبا حذف کرنے کا پہلا مقام بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں " اَلاوَّلُ سِماعِيٌّ "، یعنی مفعول بہ کے فعل کو وجوبا حذف کرنا سماعی ہے۔

یادرہے کہ سماعی میں وجوباً حذف کرنے کی علت کثرتِ استعمال ہے، اور انکو سماعی اسلئے کہتے ہیں کہ حذف کرنے کی علت کے ثبوت کے لئے کوئی قاعدہ اور ضابطہ نہیں ہوتا، اگر کوئی قاعدہ اور ضابطہ ہے تو اسکو سماعی

نَحْوُ اِمْرَأً وَ نَفْسَهٗ ، وَ اِنْتَهُوْا خَيْرًا لَّكُمْ ، وَ اَهْلاً وَّ سَهْلاً

نہیں کہیں گے، بلکہ قیاسی کہیں گے۔

مصنفؒ نے سماعی کے ماتحت تین مثالیں بیان کی ہے، پہلی مثال " اِمْرَأً وَ نَفْسَهٗ اَی اُتْرُکْ اِمْرَأً وَ نَفْسَهٗ" تو اہل عرب اُترکْ فعل کو حذف کر دیتے ہیں، اس میں واؤ بمعنی مع ہے، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ واؤ عطف کا ہو، یہ جملہ اس وقت بولتے ہیں جب کسی شخص کو خوب نصیحت کی جاوے پھر بھی نہ مانے، تو کہہ دیتے ہیں چھوڑ اس آدمی کو اور اسکے نفس کو تیری نصیحت کا اسکی طبیعت پر کوئی اثر ہونے والا نہیں ہے۔

دوسری مثال کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں " اِنْتَهُوْا خَيْرًا لَّكُمْ "اسم میں خیرًا مفعول بہ ہے، جسکے فعل کو وجوبی طور حذف کر دیا ہے، تقدیر عبارت اس طرح ہے "یَا معشرَ النَّصارٰی اِنتَهُوا عَن قَولِكُم اللّٰهُ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ وَ اقصِدُوا خیرًا لَّكُم "؛ ای نصاری کی جماعت تم لوگ اپنے قول (اللہ تین میں کا تیسرا ہے) سے باز آجاؤ اور اپنے لئے بہتری یعنی توحید کا قصد کرو، تو اس میں اِقصِدُوا فعل وجوبی طور پر محذوف ہے۔

یاد رہے کہ اس مقام پر فعل کو وجوبی طور پر حذف کرنا امام سیبویہ کے نزدیک ہے، ہمارے مصنفؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

ورنہ امام کسائی کا مذہب یہ ہے، کہ خیرا منصوب ہے یکون فعل ناقص کے محذوف ہونے کی وجہ سے، انکے نزدیک تقدیر عبارت اس طرح ہے "وَ انتَهُوا یَکونُ الاِنتِهاءُ خیرًا لَّکُم " یعنی تثلیث کے قول سے باز آجانا تمہارے لئے بہتر ہے۔

امام فراء، امام کسائی کے مذہب کو رد کرتے ہوئے، فرماتے ہیں کہ اگر فعلِ ناقص کو مقدر ماننا جائز ہوتا، تو" اِتَّقِ اللّٰهَ مُحسِنًا اَی تَكُنْ مُحسنًا " جائز ہونا چاہئے، حالانکہ اسکو کوئی جائز نہیں کہتا معلوم ہوا کہ مثال مذکور میں بھی امام کسائی کا یکون فعل ناقص محذوف کی خبر مان کر منصوب پڑھنا بھی جائز نہیں۔

اسی لئے امام فراء مثال مذکور کے متعلق فرماتے ہیں، کہ مثال مذکور میں خیرا مصدر محذوف کی صفت ہے، تقدیر عبارت اس طرح ہے "اِنْتَهُوْا اِنتِهاءً خیرًا لَّکُم" ، اور بعض کوفیین کا کہنا ہے، کہ مثال مذکور میں خیرا حال واقع ہے اِنتَهُوا کی ضمیر واؤ سے۔

آگے مصنفؒ تیسری مثال کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "اَهْلاً وَّ سَهْلاً " یہ دونوں مفعول بہ ہیں، جنکے فعل کو وجوبا حذف کر دیا ہے، تقدیر عبارت اس طرح ہے اَتَیتَ اَهْلاً تو اپنے ہی آدمیوں میں آیا نہ کہ

وَ الْبَوَاقِيْ قِيَاسِيَّةٌ ، اَلثَّانِيْ اَلتَّحْذِيْرُ وَ هُوَ مَعْمُوْلٌ بِتَقْدِيْرِ اِتَّقِ

غیروں میں، یعنی آپکو یہاں اجنبیت محسوس نہیں ہونی چاہئے اور "وَطِئْتَ سَهْلًا" تم نے نرم اور خوش گوار زمین کو روندا ہے، یعنی ہماری طرف سے تمہارے ساتھ نرمی ہی کا معاملہ ہوگا، یہ کلمات اہل عرب مہمان کی آمد پر استقبال کرتے ہوئے، بولتے ہیں، تاکہ مہمان اجنبیت محسوس نہ کرے۔

امام مبرد کا کہنا ہے کہ یہ کلمات دعائیہ ہیں جو مفعول مطلق ہونے کی وجہ سے منصوب ہیں، تقدیر عبارت اس طرح ہے " اَهَّلْتُ اَهْلًا "میں خیر مقدم کرتا ہوں اور خوش آمدید کہتا ہو " وَسَهَّلْتُ سَهْلًا "اور میں آپکے لئے نرم کرتا ہوں نرم کرنا۔

﴿ فعل کو وجوبا حذف کرنے کا دوسرا مقام قیاسی ﴾

آگے مصنفؒ فعل کے وجوبا حذف کرنے کے اور مواقع کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "وَ الْبَوَاقِيْ قِيَاسِيَّةٌ" یعنی باقی (تین مواقع جہاں پر مفعول بہٖ کے فعل کو وجوبی طور پر حذف کردیا جاتا ہے) وہ قیاسی ہیں۔

چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں "اَلثَّانِيْ التَّحْذِيْرُ" یعنی مفعول بہ کے فعل کو وجوبا حذف کرنے کا دوسرا مقام تحذیر ہے، تحذیر کے لغوی معنیٰ کسی کو کسی چیز سے ڈرانا اور متنبہ کرنا اور نحویوں کی اصطلاح میں تحذیر: وہ اسم ہے، جو اِتَّقِ فعل مقدر کا معمول ہو، جو ترکیب میں مفعول بہ واقع ہو اور اس مفعول بہ کو مُحَذَّر (جسکو ڈرایا جاوے) کہا جاتا ہے۔

﴿ تحذیر کی قسم اول ﴾

آگے مصنفؒ تحذیر کی تعریف کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "وَ هُوَ مَعْمُوْلٌ[1] بِتَقْدِيْرِ اِتَّقِ

☆(۱) ترکیب عبارت هو مبتداء مَعمُولٌ شبہ فعل باء حرف جارہ تقدیر مضاف اِتَّقِ مضاف الیہ مضاف الیہ مضاف اپنے مضاف الیہ سے ملکر باء حرف جارہ کا مجرور باء حرف جارہ اپنے مجرور سے ملکر متعلق ہوا مَعمُولٌ شبہ فعل کا مَعمُولٌ شبہ فعل اپنے متعلق سے ملکر موصوف ذُكِرَ فعل مجہول مقدر اسمیں هو ضمیر (جو مَعمُولٌ کی طرف لوٹتی ہے) نائب فاعل تحذیرا شبہ فعل من حرف جارہ ما موصولہ بعدہ ظرف متعلق سے ملکر صلہ موصول صلہ سے ملکر من حرف جارہ کا مجرور من حرف جارہ اپنے مجرور سے ملکر متعلق ہوا تحذیرًا شبہ فعل کا، شبہ فعل اپنے متعلق سے ملکر مفعول لہ ذُكِرَ فعل کا ذُكِرَ فعل اپنے نائب فاعل اور متعلق سے ملکر جملہ فعلیہ صفت ہوئی مَعمُولٌ موصوف کی موصوف اپنی صفت سے ملکر خبر ہوئی هو مبتداء کی مبتداء اپنی خبر سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ ہوا، اب تقدیر عبارت اس طرح ہے "هُو مَعمُولٌ بِتقدِيرِ اِتَّقِ ذُكِرَ ذَالِكَ المَعمُولُ تَحذِيرًا مِنَ الاَمرِ الَّذِى ثَبتَ بَعدَ ذالكَ الْمَعمُولِ "یعنی وہ اِتَّقِ فعل مقدر کا معمول ہے جو معمول ذکر کیا گیا ہو اس چیز سے ڈرانے کے لئے جو اس معمول کے بعد ہو۱۲۔

تَحْذِيْرًا مِمَّا بَعْدَهٗ نَحْوُ اِيَّاكَ وَ الْاَسَدَ ، اَصْلُهٗ اِتَّقِكَ وَ الاَسَدَ

تَحذِيرًا مِمَّا بَعدَهٗ " یعنی تحذیر÷ وہ اسم ہے جو اِتَّقِ فعل مقدر کا معمول (مفعول بہ) ہو جس کو اس کے مابعد سے ڈرانا مقصود ہو، جسکے فعل کو تنگیٔ وقت کی وجہ سے وجوبی طور پر حذف کر دیا جاتا ہے، اسلئے کہ اگر فعل کو ذکر کرتے ہیں تو ڈرانے کا مقصد فوت ہو جاتا ہے، کہ محذّر کو محذّ رمنہ مصیبت اور تکلیف میں ڈال دیتا ہے۔

جیسے " اِيَّاكَ[1] وَ الاَسَدَ " یہ مثال ہے اس مفعول بہ کی جسکے فعل اتقِّ کو وجوبی طور پر حذف کر دیا گیا ہے، تقدیر عبارت اس طرح ہے اِتَّقِکَ وَ الاَسَدَ .

چونکہ اس صورت میں فاعل اور مفعول کی ضمیروں کا فعل کے ساتھ اتصال جبکہ وہ دونوں ضمیریں شئی واحد کیلئے ہو افعال قلوب کے علاوہ میں جائز نہیں، اسلئے دوسری ضمیر (مفعول) کی طرف لفظ نَفسٌ مضاف کر دیا تو اسکی اصل " اِتَّقِ نَفسَکَ وَ الاَسَدَ " ہوگی۔

اب تنگیٔ وقت کی وجہ سے اِتَّقِ فعل کو مع فاعل حذف کر دیا، اب چونکہ دو ضمیروں کا اجتماع نہ ہونے کی وجہ سے نَفسٌ کی ضرورت نہ رہی اسلئے اسکو بھی حذف کر دیا، پھر فعل کو حذف کر دینے کی وجہ سے مفعول کی ضمیر کا فعل کے ساتھ اتصال نہ رہا اسلئے ضمیر متصل کو منفصل سے بدل دیا، تو اِيَّاكَ وَ الاسدَ ہو گیا، واؤ عاطفہ ہے اسلئے الاسد کا عطف ایاک پر ہو رہا ہے اب اسکا مطلب ہے اِتَّقِ نَفسَکَ مِنَ الاَسَدِ یعنی اپنے آپکو شیر سے بچا۔

سوال یہ ہوتا ہے کہ اس طرح تقدیر عبارت سے تو معلوم ہوتا ہے کہ مفعول بہ نَفسٌ ہے، اور اسکو تو آپنے فعل کے ساتھ حذف کر دیا ہے، تو یہ مثال مفعول بہ کے فعل کو حذف کرنے کی نہ ہوئی، بلکہ مفعول بہ کو حذف کرنے کی ہوگی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقت کے اعتبار سے مفعول بہ کاف ضمیر متصل ہے، لیکن چونکہ فاعل اور مفعول دونوں ضمیروں کا اتصال ایک فعل کے ساتھ افعال قلوب کے علاوہ دوسرے افعال میں جائز نہیں اسلئے

☆(۲) اسی طرح قَالَ النبی ﷺ اِيَّاكَ وَالاِلتِفاتَ فِی الصَّلٰوۃِ فَاِنَّ الاِلتِفاتَ فِی الصَّلٰوۃِ هَلَكَۃٌ اَیْ اِتَّقُوْا اَنفُسَكُمْ وَالِالتفاتَ الخ یعنی نماز میں ادھر ادھر دیکھنے سے اپنے آپکو بچاؤ اسلئے کہ نماز میں ادھر ادھر دیکھنا ہلاکت ہے، اسی طرح قال النبی ﷺ اِيَّاكُم وَالْجُلُوسَ بِالطُّرُقَاتِ اَیْ اِتَّقُوا اَنفُسَكُم وَالجُلُوسَ بِالطُّرقَاتِ یعنی اپنے آپکو راستوں پر بیٹھنے سے بچاؤ ۱۲

اَوْ ذُكِرَ الْمُحَذَّرُ مِنْهُ مُكَرَّرًا نَحْوُ اَلطَّرِيقَ اَلطَّرِيقَ ، اَلثَّالِثُ مَا اُضْمِرَ عَامِلُهٗ عَلٰى شَرِيْطَةِ التَّفْسِيْرِ

نَفسٌ کو بیچ میں لائے تھے، تو نفسٌ مفعول بہ کے قائم مقام ہے اور ضمیر متصل جو حقیقت میں مفعول بہ ہے وہ مضاف الیہ ہوگئی، اب جبکہ فعل کو مع فاعل حذف کردینے کی وجہ سے فاعل اور مفعول بہ کی ضمیروں کا اجتماع نہ ہوا تو درمیان سے نفس کو بھی حذف کردیا اسلئے کہ اب اسکی ضرورت نہ رہی، تو ضمیر متصل منفصل سے بدلکر اپنی حالت پر لوٹ آئی جو حقیقت میں مفعول بہ ہے۔

﴿ تحذیر کی قسم ثانی ﴾

آگے مصنفؒ تحذیر کی دوسری قسم کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے " اَوْ ذُكِرَ الْمُحَذَّرُ مِنْهُ مُكَرَّرًا" اسکا عطف "ذُكِرَ ذالكَ المَعمُولُ " پر ہے، تقدیر عبارت اس طرح ہے " هُوَ مَعمُولٌ بِتقدِيرِ اِتَّقِ ذُكِرَ المُحذَّرُ مِنهُ مكَرَّرًا"، یعنی وہ اتق فعل مقدر کا معمول ہے جو محذر منہ (معمول اور مفعول بہ) مکرر ذکر کیا گیا ہو۔

یاد رہے کہ پہلی قسم میں محذّر مفعول بہ ہے جسکو مابعد والے محذر منه سے ڈرایا جاتا ہے، اور یہاں دوسری قسم میں خود محذر منہ مفعول بہ ہے جسکو مکرر ذکر کیا جاتا ہے، جیسے " اَلطَّرِيقَ اَلطَّرِيقَ" تقدیر عبارت اس طرح ہے "اِتَّقِ الطَّرِيقَ "یعنی تو راستہ سے بچ اسی طرح "اَللّٰهَ اللّٰهَ فِي اَصحَابِي اَیْ اِتَّقُوا اللّٰهَ فِي اَصحَابِي"، یعنی میرے صحابہ کے بارے میں سب وشتم کرنے میں اللہ سے ڈرو۔

﴿ فعل کو وجوبا حذف کرنے کا تیسرا مقام قیاسی ﴾

آگے مصنفؒ مفعول بہ کے فعل کو وجوبا قیاسی طور پر حذف کرنے کا تیسرا مقام بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "الثالث مَا اُضمِرَ عَامِلُه علٰى شَرِيطَةِ التَّفسِيرِ "یعنی فعل کو وجوباً حذف کرنے کا تیسرا مقام ما اضمر عامله علی شريطة التفسير ہے۔

نحویوں کے نزدیک یہ ایک اصطلاح ہے (جسکی مصنفؒ آگے تعریف بیان کریں گے) جسکا ترجمہ یہ ہے، کہ وہ مفعول بہ جسکے عامل کو حذف کردیا گیا ہو تفسیر کی شرط پر۔

وَ هُو كُلُّ اِسْمٍ بَعْدَه فِعْلٌ اَوْ شِبْهُهٗ يَشْتَغِلُ ذَالِكَ الْفِعْلُ عَنْ ذَالِكَ الْاِسْمِ بِضَمِيْرِهٖ اَوْ

مطلب یہ ہے کہ اس اسم کے بعد آنے والا فعل اس عامل محذوف کی تفسیر کرتا ہو، تو اس وقت اس[1] عامل کو حذف کرنا واجب ہے، اسلئے کہ اگر حذف نہیں کرتے تو مفسّر اور مفسَّر کا جمع ہونا لازم آتا ہے اور یہ[2] جائز نہیں، جیسے "زَيْدًا ضَربتُه" میں زیداً مفعول بہ کے فعل (اَهنتُ) کو حذف کردیا ہے، اسلئے کہ اگر ذکر کرتے ہیں تو بعد میں ضَربتُه کا ذکر کرنا بے فائدہ ہوجاتا ہے۔

ہاں اگر مفسَّر میں ابہام ہو تو اس وقت مفسّر اور مفسَّر کا جمع کرنا جائز ہے، جیسے "جَاءَ نِي رَجلٌ اَی زيدٌ" میں رجل مفسَّر ہے جسمیں ابہام تھا، اسلئے اسکے بعد مفسِّرُ زید کو ذکر کیا ہے۔

الغرض یہاں پر مصنفؒ اس تفسیر کے متعلق بیان کرتے ہیں جو مفسّر اور مفسَّر دونوں یا تو لفظاً متحد ہوں یا معنیً متحد ہوں، تو اس صورت میں مفسَّر کا حذف کرنا واجب ہے۔

﴿ما اضمر عامله علی شریطة التفسیر کی تعریف﴾

آگے مصنفؒ " مَا اُضْمِر عَامِلُه علٰى شَرِيطَةِ التَّفْسِيرِ " کی تعریف کرتے ہوئے، فرماتے ہیں" وَ هُو كُلُّ اِسْمٍ بَعْدَه فِعْلٌ اَوْ شِبْهُهٗ يَشْتَغِلُ ذَالِكَ الْفِعْلُ عَنْ ذَالِكَ الْاِسْمِ بِضَمِيْرِهٖ اَوْ

☆(۱) یادرہے کہ یہ مذہب جمہور بصریوں کا ہے کہ تفسیر کی شرط پر مفعول بہ کے فعل کو وجوباً حذف کردیا جاتا ہے، جس کو ہمارے مصنفؒ نے اختیار کیا ہے، ورنہ امام کسائی اور امام فرّاء کا مذہب یہ ہے کہ اس صورت میں مفعول بہ کا ناصب (فعل) محذوف نہیں، بلکہ ان کے نزدیک اس اسم کا ناصب فعلِ متأخر عنہ کا لفظ ہے، اب یا تو وہ فعل بالذات ہوگا اگر اس فعل کو اس منصوب پر مسلّط کرنے کی وجہ سے معنیٰ صحیح ہوتے ہوں، جیسے زَيْداً ضَرَبْتُهٗ میں ضَرَبْتُ مذکور عامل ہے زَيْداً میں جیسا کہ وہ عامل ہے ضمیر میں، اور اگر اسی فعل کو اس منصوب پر مسلّط کرنے کی وجہ سے معنیٰ میں خرابی لازم آتی ہو تو اس منصوب میں عامل وہ فعل ہوگا جو بظاہر اس ناصب پر دلالت کرتا ہو، اور وہ اس کے قائم مقام ہوگا، جیسے زَيْدًا مَرَرْتُ بِهٖ میں زَيْداً میں عامل مَرَرْتُ ہے جو جَاوَزْتُ کے قائم مقام ہے اور عَمْرًوا ضَرَبْتُ اَخَاهُ میں عَمْرًوا میں ضَرَبْتُ مذکور ہے جو اَهَنْتُ کے قائم مقام ہے۔۱۲۔

☆(۲) نیز اس جگہ فعلِ ناصب کو حذف کرنا اس لئے واجب ہے کہ فعلِ ناصب عوض کی طرح ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ عوض کو اسی وقت لایا جاتا ہے جب کہ معوض (فعل ناصب) مقدر ہو، تاکہ اس مقدر کی تفسیر ہوسکے، اس لئے کہ فعل کا ظاہر ہونا تفسیر سے مستغنی کردیتا ہے تو فعل ناصب (مفسَّر) کو حذف کرنا واجب ہوا، جیسا کہ فعل رافع کی تفسیر ہونے کی صورت میں فعل رافع کو حذف کرنا واجب ہوتا ہے، جیسے وَاِنْ اَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ میں اَحَدٌ فاعل کے فعل رافع کو وجوباً حذف کردیا گیا ہے، جیسا کہ فاعل کی بحث میں معلوم ہوا، اسی طرح یہاں پر مفعول بہ کے فعل ناصب کو تفسیر کی وجہ سے حذف کردینا واجب ہے۔۱۲۔

مُتَعَلِّقِهٖ بِحَيْثُ لَوْ سُلِّطَ عَلَيهِ هُوَ اَوْ مُنَاسِبُهٗ لَنَصَبَهٗ نَحْوُ زَيْدًا ضَرَبْتُهٗ ، فَاِنَّ زَيْدًا مَنْصُوْبٌ بِفِعْلٍ مَحْذُوْفٍ مُضْمَرٍ وَ هُو ضَرَبْتُ يُفَسِّرُهُ الْفِعلُ الْمَذكُورُ بَعدَهٗ وَ هُو ضَربتُهٗ

مُتَعَلِّقِهٖ بِحَيْثُ لَوْ سُلِّطَ عَلَيهِ هُوَ اَوْ مُنَاسِبُهٗ لَنَصَبَهٗ " یعنی ما اضمر عامله علی شريطة التفسير : وہ اسم ہے جسکے بعد فعل یاشبہ فعل ہواور وہ فعل یا شبہ فعل اس اسم کی ضمیر یا اسکے متعلق میں عمل کرنے کی وجہ سے اس اسم سے اعراض کرتا ہو، اور وہ اسم اس حیثیت سے ہو کہ اگر اس اسم پر اسی فعل کو یا اسکے مناسب کسی دوسرے فعل کو مسلط کردیں، تو وہ فعل یا اسکا مناسب اس اسم کو نصب دیوے، جیسے " زَيْدًا ضَرَبْتُهٗ فَاِنَّ زَيْدًا مَنْصُوْبٌ بِفِعْلٍ مَحْذُوْفٍ مُضْمَرٍ وَ هُو ضَرَبْتُ يُفَسِّرُهُ الْفِعلُ الْمَذكُورُ بَعدَهٗ وَ هُو ضَربتُهٗ " یعنی زیدًا ضَرَبْتُهٗ میں زیداً منصوب ہے ایسے فعل کی وجہ سے جو محذوف اور پوشیدہ ہے وہ محذوف ضربتُ ہے، جسکی اسکے بعد والا فعل مذکور تفسیر کرتا ہے اور وہ بعد والا فعل ضَرَبْتُهٗ ہے۔

اسی طرح اللہ تعالی کا فرمان "وَ السَّمَاءَ بَنَينَاهَا بِاَيدٍ وَ اِنَّا لَمُوسِعُونَ وَ الاَرضَ فَرَشْنَاهَا فَنِعمَ الْمَاهِدُونَ" میں اَلسَّمَاءَ اور اَلْاَرْضَ ما اضمر عامله علی شريطة التفسير کے باب سے ہیں اور اس قسم کی قرآن کریم میں بہت ساری مثالیں ہیں۔

﴿ فوائد قیود ﴾

اب مصنفؒ نے مَا اُضمِرَ عَامِلُهٗ علٰى شَرِيطَةِ التَّفسِيرِ کی تعریف کرتے ہوئے، جن قیودات کو ذکر کیا ہے، ان قیودات کے فوائد معلوم کریں۔

چنانچہ مصنفؒ نے ایک قید لگائی "كُلُّ اِسمٍ" کی حالانکہ "كُلُّ مَفعُولٍ بِهٖ" کہنا چاہئے، تھا اسلئے کہ مفعول بہ کے فعل کو حذف کرنے کے مواقع بیان ہورہے ہیں۔

تو "كُلُّ اِسمٍ" اسلئے فرمایا کہ مَا اُضمِرَ عَامِلُهٗ علٰى شَرِيطَةِ التَّفسِيرِ عام ہے، جس طرح مفعول بہ کے عامل کو تفسیر کی شرط پر حذف کردیا جاتا ہے اسی طرح مفعول فیہ کے عامل کو بھی تفسیر کی شرط پر حذف کردیا جاتا ہے، جیسے "يَومَ الجُمُعةِ صُمتُ فِيهِ" میں یومَ مفعول فیہ کے عامل صُمتُ کو وجوبی طور پر حذف کردیا ہے تقدیر عبارت اس طرح ہے "صُمتُ يومَ الجُمعةِ صُمتُ فِيهِ" تو مابعد والا صُمتُ پہلے صُمتُ (محذوف) کی تفسیر کرتا ہے، اسلئے اسکو وجوبی طور پر حذف کردیا ہے۔

الغرض مفعول بہ کی طرح مفعول فیہ میں بھی تفسیر کی شرط پر عامل کو حذف کردیا جاتا ہے، اسلئے كُلُّ اِسمٍ

☆☆☆☆☆☆☆☆

کہا، تا کہ دونوں کو شامل ہو جائے۔

پھر " بَعدَهُ فِعلٌ اَو شبهُهُ يَشتَغِلُ ذالكَ الفِعلُ عَن ذالكَ الاِسمِ بِضَميرِهٖ اَو مُتَعلِّقِهٖ " کی قید لگا کر زَیدًا ضَربتُ جیسی مثالوں کو نکال دیا، اسلئے کہ اس اسم کے بعد فعل تو ہے لیکن وہ فعل اس اسم سے اعراض نہیں کرتا، بلکہ اسی کو اپنا مفعول بہ بنا کر نصب دے رہا ہے۔

﴿ قیودات کے پیشِ نظر بارہ صورتیں ﴾

یاد رہے کہ ان قیودات کے پیشِ نظر کل بارہ صورتیں نکلتی ہیں، اگر اس کے بعد فعل ہو اور اس اسم کی ضمیر میں عمل کرنے کی وجہ سے اس اسم سے اعراض کرتا ہو، تو اسکی تین صورتیں ہیں، ایک یہ ہے، کہ اسی فعل کو محذوف مانیں، جیسے زیدًا ضَربتُهُ اَی ضَربتُ زیدًا ضَربتُهُ.

دوسری صورت یہ ہے، کہ وہ فعل خود تو مسلط ہو کر نصب نہ دے، بلکہ اس فعل کے مرادف دوسرے فعل کو مسلط کریں تو وہ فعل اس اسم کو نصب دے، جیسے زیدًا مَرَرتُ بِهٖ اَیْ جَاوَزتُ زیدًا مَرَرتُ بِهٖ.

تیسری صورت یہ ہے، کہ اس فعل کے لازم کو مسلط کریں تو اس فعل کا لازم دوسرا فعل اس اسم کو نصب دے، جیسے زیدًا حَبِسْتُ عَلَیهِ اَی لَابَستُ زیدًا حَبِسْتُ عَلَیهِ.

اور اگر مابعد والا فعل اسکے متعلق میں عمل کرنے کی وجہ سے اس اسم سے اعراض کرتا ہو، تو اسکی بھی تین صورتیں ہیں۔

ایک یہ ہے، کہ اسی فعل کو محذوف مانیں تو اسکی مثال ممکن نہیں، اسلئے کہ "زیدًا ضَربتُ غُلامَهُ" میں نفس ضَــربتُ کو محذوف نہیں مان سکتے اسلئے کہ زید مضروب نہیں اسکا غلام مضروب ہے، اگر اسی فعل کو محذوف مانتے ہیں تو زید کا مضروب ہونا لازم آتا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے، کہ اس فعل کے مرادف کو محذوف مانیں یہ مثال بھی ممکن نہیں، اسلئے کہ "زیــدًا مَـررتُ بِـغُلامِـهٖ" میں مَررتُ کا مرادف جَـاوزتُ محذوف نہیں مان سکتے اسلئے کہ اگر جَـاوَزتُ کو محذوف مانکر زیــدًا کو اسکا مفعول بنائیں، تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ میرا گذر زید کے پاس سے ہوا، حالانکہ زید کے پاس سے نہیں ہوا بلکہ اسکے غلام کے پاس سے ہوا ہے، تو اس صورت میں اس فعل کے مرادف کو محذوف نہیں مان سکتے۔



☆☆☆☆☆☆☆☆

تیسری صورت یہ ہے، کہ اس فعل کے لازم کو مسلط کر کے اس لازم کا مفعول بنایا جاوے، جیسے "زیدًا ضَربتُ غُلامَهٗ اَی اَهنتُ زیدًا ضَربتُ غُلامَهٗ اسلئے کہ غلام کی مضروبیت سے آقا کی اہانت لازم آتی ہے یہ کل چھ صورتیں ہوئی جبکہ اس اسم کے بعد فعل ہو اسی طرح اس اسم کے بعد مشابہ فعل ہو تو اس صورت میں بھی چھ صورتیں نکلتی ہیں، جن میں سے چار کی مثالیں ممکن ہیں۔

زیدًا اَنا ضَارِبُهٗ اَی اَنَا ضَارِبٌ زیدًا اَنَا ضَارِبُهٗ یہ مثال زیدًا ضَربتُهٗ کے مانند ہے، "زیدًا اَنَا مَارٌّ بِهٖ اَی اَنَا مُجَاوِزٌ زیدًا اَنَا مَارٌّ بِهٖ" یہ امثال زیدًا مَررتُ بِهٖ کے مانند میں ہے۔

زیدًا اَنا مَحبُوسٌ عَلَیهِ اَی اَنَا مُلابِسٌ زیدًا اَنا مَحبُوسٌ عَلَیْهِ یہ مثال زیدًا حَبستُ عَلَیه کے مانند ہے، "زیدًا اَنَا ضارِبٌ غُلامَهٗ اَی اَنَا مُهِینٌ زیدًا اَنَا ضَارِبٌ غُلَامَهٗ" یہ مثال زیدًا ضَربتُ غُلامَهٗ کے مانند ہے۔

یہ چاروں مثالیں متحقق ہیں باقی دو مثالیں، کہ شبہ فعل اس اسم کے متعلق میں عمل کرنے کی وجہ سے اس اسم سے اعراض کرتا ہو، اور اسی شبہ فعل کو محذوف مانا جاوے یا اسکے مرادف کو محذوف مانا جاوے یہ دو صورتوں کی مثالیں غیر ممکن ہیں تو ان بارہ صورتوں میں سے آٹھ صورتوں کی مثالیں ممکن ہیں، اور چار صورتوں کی مثالیں ممکن نہیں۔

﴿ رفع مختار ھے ﴾

اب وہ اسم جسکے عامل کو تفسیر کی شرط پر حذف کر دیا گیا ہو تو اس صورت میں اس اسم پر رفع مبتداء ہونیکی وجہ سے اور نصب مفعول بہ ہونے کی وجہ سے دونوں اعراب جائز ہیں۔

لیکن رفع کے خلاف نصب پڑھنے پر کوئی قرینہ نہ ہو یا رفع اور نصب دونوں کا قرینہ ہو اور رفع کا قرینہ قوی ہو، تو ان دونوں صورتوں میں اس اسم پر ابتداء کی وجہ سے رفع زیادہ مختار ہے، جیسے "زیدًا ضَربتُهٗ" میں رفع اور نصب دونوں کا قرینہ ہے، لیکن رفع کے خلاف نصب پر ترجیح دینے والا کوئی قرینہ موجود نہیں، اسلئے رفع ہی مختار ہوگا، اسلئے کہ نصب پڑھنے کی صورت میں حذف ماننا پڑتا ہے اور رفع پڑھنے کی صورت میں حذف ماننا لازم نہیں آتا، تو رفع مختار ہوگا حذف سے سلامتی کی وجہ سے۔

اسی طرح اگر رفع اور نصب دونوں کا قرینہ ہے، لیکن رفع کا قرینہ نصب کے مقابلہ میں قوی ہے تو اس

☆☆☆☆☆☆☆☆

صورت میں بھی رفع مختار ہوگا، مثلاً اس اسم پر کلمۂ ''امَّــا'' داخل ہو اور مابعد والا فعل غیر[۱] طلب ہو، یعنی مابعد والا فعل امر نہی اور دعاء وغیرہا میں سے نہ ہو، جیسے ''لَـقِیـتُ الْـقَـومَ وَاَمَّـا زیـدٌ فَـاَکْـرَمتُـهٗ''، تو اس میں زیـدٌ فَـاکْـرمتُـه کا عطف جملہ فعلیہ لَـقِیـتُ القَومَ پر ہو رہا ہے تو معطوف اور معطوف علیہ میں مطابقت ہو جاوے، یہ قرینہ زیــداً پر نصب پڑھنے کا ہے، اسلئے کہ اگر رفع پڑھتے ہیں تو جملہ اسمیہ کا عطف جملہ فعلیہ پر ہوتا ہے، تو معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مطابقت نہیں رہتی، تو عطف کا قرینہ اس اسم پر نصب پڑھنے کا تقاضہ کرتا ہے۔

اور کلمۂ ''امَّـا'' رفع کا قرینہ ہے اسلئے کہ ''امَّـا'' کے بعد اکثر مبتداء آتا ہے اور یہ قرینہ قوی ہے، نیز مبتداء مانکر رفع پڑھنے میں حذف سے بھی سلامتی ہے، تو اس میں دونوں قرینے ہیں، مگر رفع کا قرینہ زیادہ قوی ہے، اسلئے مثال مذکور میں زیدٌ پر مبتداء ہونے کی وجہ سے رفع پڑھنا زیادہ مختار ہے۔

اور جہاں تک جملہ اسمیہ کا عطف جملہ فعلیہ پر ہوتا ہے، تو اسکا جواب یہ ہے کہ اس طرح عطف کلام عرب میں کثرت سے پایا جاتا ہے، اسلئے یہ کوئی خرابی نہیں۔

اسی طرح وہ اسم اذا مفاجاتیہ کے بعد واقع ہو، تو اس صورت میں بھی اس اسم پر رفع پڑھنا مختار ہے، جیسے ''خَـرجتُ فَاذَا زَیدٌ یَضربُهٗ عَمرٌو''میں زیدٌ پر رفع پڑھنا مختار ہے، اسلئے کہ اذا مفاجاتیہ اکثر جملہ اسمیہ پر داخل ہوتا ہے، تو رفع پڑھنا مختار ہوگا تاکہ جملہ اسمیہ بنے۔

﴿ نصب مختار ھے ﴾

اور اگر رفع کے خلاف پڑھنے کا قرینہ زیادہ قوی ہو تو اس صورت میں نصب مختار ہوگا، مثلاً جملہ فعلیہ پر عطف ہوتا ہو تو مناسبت کے خاطر نصب پڑھنا مختار ہوگا، تاکہ معطوف اور معطوف علیہ میں مناسبت ہو جاوے، جیسے خَرجتُ فَزیدًا لَقِیتُهٗ ای خَرجتُ فَلِقیتُ زیدًا لَقِیتُهٗ.

اس طرح حرف نفی کے بعد، جیسے ''مَا زیدًا ضَربتُه'' یا استفہام کے بعد، جیسے ''اَ زیدًا ضَربتَهٗ'' یا اذا شرطیہ کے بعد، جیسے ''اِذا زیـدًا ضَـربتَـهٗ اَضربُکَ یا حیث کے بعد، جیسے ''حَیـثُ زیـدًا اَکـرمتـهٗ

☆(۱) اور غیر طلب کی قید اسلئے لگائی کہ اعراض کرنے والا فعل اگر از قبیل طلب ہو تو وہاں پر نصب مختار ہے، جیسے ''جَاءَنِی الْقَومُ وَاَمَّا زَیدًا فَاَکْرِمْهُ'' میں زیداً پر نصب مختار ہے، اسلئے کہ رفع چاہتا ہے فعل طلبی کے خبر واقع ہونے کو اور فعل طلبی کا خبر واقع ہونا بلا تاویل درست نہیں تو رفع کے مقابلہ میں نصب کا قرینہ زیادہ قوی ہونے کی وجہ سے اس صورت میں نصب مختار ہے ۱۲

☆☆☆☆☆☆☆☆

اُکرِمُکَ " یا اس اسم کے بعد فعل امر یا نہی ہو، جیسے "جَاءَ نِی الْقَومُ وَاَمَّازیدًا فَاضْرِبْهُ " اور "جاءَ نِی القَومُ وَ اَمَّا زیدًا فَلاَ تَضرِبْهُ " ان تمام صورتوں میں نصب مختار ہے، اسلئے کہ یہ تمام فعل کے مواقع ہیں۔

﴿ نصب واجب ھے ﴾

دو مواقع ایسے ہیں کہ وہاں نصب [1] واجب ہے، جبکہ اسم مذکور حرف شرط کے بعد واقع ہو، جیسے "اِنْ زیدًا ضَرَبتَهُ ضَرَبَکَ اَی اِنْ ضَرَبْتَ زیدًا ضَرَبْتَهُ ضَرَبَکَ" یا اسم مذکور حرف تحضیض کے بعد واقع ہو، جیسے هَلَّا زیدًا ضَرَبتَهُ اَی هَلَّا ضَرَبتَ زیدًا ضَرَبتَهُ.

حروف شرط سے مراد "اِنْ "اور "لَو" ہے، اور حروف تحضیض یہ ہیں "اَلَّا"، "هَلَّا"، "لَولَا" اور "لَومَا" ان حروف کے بعد والے اسم پر نصب واجب ہے، اسلئے کہ یہ حروف فعل کے ساتھ خاص ہیں، اگر ان حروف کے بعد اسم ہو تو وہاں پر فعل کو مقدر ماننا واجب ہے۔

﴿ رفع اور نصب دونوں برابر ﴾

بعض مواقع ایسے ہیں کہ اس اسم میں رفع اور نصب دونوں برابر ہیں، کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہوگی، جیسے "زَیدٌ قَامَ وَ عَمرٌوا کرمتُه" جیسی مثالوں میں، کہ وہ جملہ جس میں اسم مذکور واقع ہے کا کسی دوسرے جملہ پر عطف کیا گیا ہو، جو ذو جہتین ہو کہ اس سے ایک جملہ کبریٰ بنتا ہے اور ایک جملہ صغریٰ۔

مثلاً مثال مذکور میں "زیدٌ قامَ "مجموعہ "زیدٌ "اور "قامَ" تو جملہ کبریٰ ہے اور فقط قام بھی جملہ ہے مگر صغریٰ ہے، کیونکہ وہ مجموعہ کا جزء ہے، اور یہ بات ہر ایسے جملہ میں ہوگی جو جملہ اسمیہ ہو، اور اسکی خبر جملہ فعلیہ ہو، تو ایسی صورت میں اسم مذکور میں رفع بھی درست ہے اور نصب بھی درست ہے۔

☆ (۱) رفع کے واجب ہونے کے متعلق امام ابن کیسان کے نزدیک رفع واجب ہے، جبکہ فعل اپنے مجرور کے عمل میں مشغول ہو اور فاعل کی فاعلیت متحقق ہو، بایں طور کہ وہ فعل کا آلہ ہو، جیسے "السَّوطُ ضَرَبَ بِهِ زَیدٌ" اسلئے کہ جب فاعل کی فاعلیت متحقق ہوگئی تو گویا کہ وہ فاعل مرفوع ہے اور ثابت ہوگیا کہ اسم مذکور میں نصب ناجائز ہے مگر جبکہ فعل منصوب میں عمل کرنے کی وجہ سے اس اسم مذکور سے اعراض کرتا ہو اور یہاں فعل منصوب میں عمل نہیں کرتا بلکہ مجرور میں عمل کرتا ہے، اسلئے اس پر رفع واجب ہے اور نصب ناجائز ہے جمہور کی طرف سے امام ابن کیسان کو جواب دیں گے کہ مثال مذکور میں فعل اگرچہ مجرور میں عمل کرتا ہے لیکن وہ محلا منصوب ہے تو گویا کہ وہ فعل محلا منصوب میں عمل کرنے کی وجہ سے اس اسم مذکور سے اعراض کرتا ہے، اسلئے اس پر نصب بھی جائز ہے ۱۲

وَ لِهٰذا الْبَابِ فُرُوعٌ كَثِيرَةٌ ، اَلرَّابِعُ الْمُنادٰى

رفع اسلئے کہ "عمرٌو اکرمتُهٗ "کا "زیدٌ قامَ" جملہ کبریٰ پر عطف ہو جاوے اور جملہ کبریٰ اسمیہ ہے، تو معطوف اور معطوف علیہ دونوں جملہ اسمیہ ہو جاوے۔

اور نصب اسلئے کہ "عمرًوا اکرمتُهٗ" کا فقط "قام" جملہ صغریٰ پر عطف ہو جاوے، اور جملہ صغریٰ فعلیہ ہے، تو معطوف اور معطوف علیہ دونوں جملہ فعلیہ ہو جاوے، تو اس صورت میں دونوں امر (رفع، نصب) برابر اسلئے ہیں، کہ معطوف اور معطوف علیہ دونوں میں مناسبت حاصل ہو جاوے۔

اس پر سوال یہ ہوتا ہے کہ حذف سے سلامتی رفع کو ترجیح دینے والی موجود ہے، تو پھر رفع مختار ہونا چاہیے؟

اسکا جواب یہ ہے، کہ معطوف علیہ کا قریب ہونا اسکے معارض ہے، یعنی معطوف علیہ کا قریب ہونا نصب کو ترجیح دیتا ہے، کیونکہ نصب کی صورت میں معطوف جملہ فعلیہ ٹھہریگا اور اسکا معطوف علیہ "قَامَ" ہوگا جو قریب ہے، تو رفع اور نصب دونوں برابر ہی ہوئے۔

یہ وہ فروعات ہیں جنکی طرف اشارہ کرتے ہوئے، مصنفؒ فرماتے ہیں "وَ لِهٰذا الْبَابِ فُرُوعٌ كَثِيرَةٌ" یعنی باب ما اضمر عامله علی شریطة التفسیر میں بہت سارے فروعات ہیں جنکو ہم نے تفصیلا ذکر کیا ہے فللّٰه الحمد.

﴿ فعل کو وجوبا حذف کرنے کا چوتھا مقام قیاسی ﴾

آگے مصنفؒ مفعول بہ کے فعل کو وجوبا قیاسی طور پر حذف کرنے کا چوتھا مقام بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں "الرَّابِعُ الْمُنادٰى "یعنی فعل کو وجوبا حذف کرنے کا چوتھا مقام منادی ہے۔

﴿ منادی کا عامل کیا ہے؟ ﴾

یاد رہے کہ منادیٰ کی بحث مفاعل کی بحث میں سے ہے اسلئے کہ یہ بھی مفعول بہ ہے جسکا نام منادی رکھا گیا ہے، جس میں عامل (فعل) کو وجوبی طور پر حذف کردیا جاتا ہے، منادی جب مفاعل میں سے ہے تو منادی بھی منصوب ہوتا ہے، لیکن منادی منصوب کیوں ہوتا ہے یعنی اسکا عامل کیا ہے؟ تو اسکے عامل کے بارے میں نحویوں کے تین مذہب ہیں۔

امام سیبویہ کا مذہب یہ ہے، کہ منادی منصوب ہوتا ہے فعل محذوف کی وجہ سے، تو امام سیبویہ کے نزدیک

☆☆☆☆☆☆☆

"یـا زیدُ" کی اصل "یـا زَیـدُ اَدعُوکَ" ہے کثرتِ استعمال کی وجہ سے فعل کو لازمی اور وجوبی طور پر حذف کردیا، اسلئے کہ اس فعل محذوف پر حرف نداء دلالت کرتا ہے اور حرف نداء فعل کا فائدہ دیتا ہے۔

امام مبرد کا مذہب یہ ہے، کہ منادیٰ منصوب ہوتا ہے حرف نداء کی وجہ سے جو فعل کے قائم مقام ہے، تو امام مبرد کے مذہب کے مطابق منادی " بَحثُ مِمَّا نَحنُ فِیہ" سے نہیں ہوگا، اسلئے کہ یہاں پر مصنفؒ حذف فعل کے وجوبی مقامات بیان کرتے ہیں، اور امام مبرد کے نزدیک فعل محذوف نہیں ہے۔

الغرض امام سیبویہ اور امام مبرد دونوں کے مذہب کے مطابق "یازیدُ" جملہ ہے، اور منادیٰ جملہ کے دو جزء میں سے ایک بھی جزء نہیں اسلئے کہ امام سیبویہ کے نزدیک جملہ کے دونوں جزء (فعل، فاعل) محذوف ہیں، اور امام مبرد کے نزدیک حرف ندا جملہ کے دو جزء میں سے ایک یعنی فعل کے قائم مقام ہے اور انکے نزدیک فاعل مقدر ہے۔

امام ابوعلی کا مذہب یہ ہے کہ منادی منصوب ہوتا ہے حرف نداء کی وجہ سے، اس حیثیت سے کہ حرف نداء اسماءِ افعال کے قبیل سے ہے، لیکن یہ مذہب صحیح نہیں، اسلئے کہ اسماءِ افعال دو حرفوں سے کم نہیں ہوتے اور "أ" ہمزۂ مفتوحہ نداء کے لئے صرف ایک حرف پر مشتمل ہے۔

ہمارے مصنفؒ کے نزدیک امام سیبویہ کا مذہب راجح ہے، اسی لئے منادیٰ کو مصنفؒ نے حذف فعل کے ضمن میں منصوبات کی بحث میں ذکر کیا۔

﴿ منادی کی تعریف ﴾

صاحب کافیہ وغیرہ نے منادی کی یہ تعریف کی ہے " هُوَ الْمَطلُوبُ اِقبالُهُ بِحَرفِ نائِبِ مَنابَ اَدعُو لَفظًا اَو تَقدیرًا " یعنی منادی:- وہ اسم ہے، جسکا متوجہ کرنا مقصود ہوایسے حرف کے ذریعہ جو "اَدْعُوْ" فعل کے قائم مقام ہو، اب چاہے حرف لفظا ہو، جیسے " یـا زیدُ " یا تقدیرا ہو، جیسے " یُوسُفُ اَعرِضْ عَن هٰذا أَيْ يَا يُوسُفُ.

اس تعریف میں "اَلْمَطلُوبُ اِقبَالُه" کی قید سے مندوب کو نکال دیا اسلئے کہ مندوب (وہ شخص جس پر مرنے کے بعد رویا جائے) کو متوجہ کرنا مقصود نہیں ہوتا اور "بِحرفِ نائبِ مَنابَ اَدعُو" کی قید سے آپکے قول "اَطلُبُ اِقبَالَ زیدٍ" میں زید کو نکال دیا۔

وھُو اِسمٌ مَدعُوٌّ بِحَرْفِ النَّداءِ لفظًا نَحوُ یَاعَبدَ اللّٰہِ أیْ اَدعُو عَبْدَ اللّٰہِ

اور علامہ جاراللہ زمخشری نے منادیٰ کی تعریف ہی نہیں کی اور بیان نہ کرنے کی بعض حضرات نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ منادی کی تعریف اعتراض سے خالی نہیں اسلئے کہ اگر منادی کی تعریف امر معنوی (متوجہ کرنا مطلوب اور مقصود ہو) کے ذریعہ کریں، تو اس میں "اَطلُبُ اِقبَالَ زیدٍ" میں زید منادی میں داخل ہو جاتا ہے اور اگر امر لفظی (یعنی جس پر حرف نداء داخل ہو) کے ذریعہ کریں، تو اس میں مندوب بھی داخل ہو جاتا ہے، حالانکہ مندوب منادی نہیں۔

اور بعض حضرات نے تعریف نہ کرنے کی وجہ یہ بیان کی ہے، کہ منادی بدیہی (ظاہر) ہے، جسکی تعریف کرنے کی کوئی ضرورت نہیں، اسلئے علامہ زمخشری کے نزدیک منادی: وہ اسم ہے جس پر "یـــا" حرف نداء اور اسکے اخوات داخل ہو، اور انکے نزدیک مندوب متفجع علیہ کے طریقہ پر منادی ہے، جیسے آپ کہیں "یا محمداہ"، تو گویا آپ انکو پکارتے ہیں اور آپ انسے کہتے ہیں آیئے میں آپکا مشتاق ہوں۔

آگے ہمارے مصنفؒ نے منادی کی جو تعریف کی ہے، اسکو معلوم کریں، چنانچہ ہمارے مصنفؒ فرماتے ہیں "وھُو اِسمٌ مَدعُوٌّ بحرفِ النَّداءِ[1] لفظًا" یعنی منادی:- وہ اسم ہے جو حرف نداء لفظی کے ذریعہ پکارا جاوے، جیسے "یَاعَبدَ اللّٰہِ" اصل میں "اَدعُو عَبدًا للّٰہ" ہے اسلئے کہ حرف نداء "ادعو" فعل کے قائم مقام ہے، تو "ادعو" فعل حذف کر دیا اور حرف ندا کو اسکے قائم مقام کر دیا۔

[1] نِدَاءٌ مصدر ہے عِتَابٌ کے وزن پر بمعنی آواز دینا اور نحویوں کی اصطلاح میں نداء کہتے ہیں حرف نداء کے ذریعہ منادیٰ کی توجہ کسی کی طرف کروانا۔ اب نداء سے غرض یہ ہے کہ منادیٰ کو اپنی طرف متوجہ کرنا، اسی لئے صاحب النحو الوافی نے فرمایا کہ منادیٰ حقیقی ہونا چاہئے، یعنی منادیٰ اسم عاقل ہو، تا کہ اس کو اپنی طرف متوجہ کر کے کسی چیز کو سنانے میں فائدہ ہو، پھر فرماتے ہیں کہ کبھی منادیٰ اسمِ غیر عاقل بھی ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان یَا اَرْضُ اور یَا سَمَاءُ یہ منادیٰ حکمی ہیں، اس لئے کہ یہ ایسی جگہ میں ہیں کہ منادیٰ کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے نداء کی صلاحیت رکھتے ہیں اور مقصد بھی ان کے نداء کا ہے۔ اس پر سوال یہ ہوتا ہے کہ منادیٰ کی جگہ پر کسی چیز کا آجانا یہ منادیٰ حکمی ہے تو پھر اسمِ مندوب بھی منادیٰ حکمی ہو جائے گا، اس لئے کہ وہ بھی منادیٰ کی جگہ پر آتا ہے جیسا کہ یَا اَرْضُ اور یَا سَمَاءُ منادیٰ کی جگہ پر آنے کی وجہ سے منادیٰ حکمی ہیں؟
اس کا جواب یہ ہے کہ منادیٰ حکمی کے لئے منادیٰ کی جگہ پر آجانا کافی نہیں بلکہ منادیٰ کی جگہ پر ہونے کے ساتھ نداء کا قصد بھی ضروری ہے اور اسمِ مندوب اگرچہ منادیٰ کی جگہ پر واقع ہے لیکن نداء کا قصد نہیں ہوتا بلکہ مندوب میں حزن اور تکلیف کا ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے۔ ۱۲

وَ حَرْفُ النِّدَاءِ قَائِمٌ مَقامَ اَدْعُوْ ، وَ حُرُوْفُ النِّدَاءِ خَمْسَةٌ يَا وَ اَيَا وَ هَيَا وَ اَیْ وَ الْهَمْزَةُ الْمَفْتُوْحَةُ ، وَ قَدْ يُحْذَفُ حَرْفُ النِّدَاءِ لفظاً نَحْوُ يُوْسُفُ اَعْرِضْ عَنْ هٰذَا

﴿حرفِ نداء فعل کے قائم مقام ہے﴾

آگے مصنفؒ حرفِ نداء کی حیثیت کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں وَ حَرْفُ النِّدَاءِ قَائِمٌ مَقامَ اَدْعُو یعنی حرفِ نداء اَدْعُوْ[1] فعل کے قائم مقام ہے کہ جس طرح اَدْعُوْکَ میں غیر مخاطب کی حکایت کا احتمال نہیں رکھتا اسی طرح حرفِ نداء جو فعل کے قائم مقام ہے وہ بھی غیر مخاطب کا احتمال نہیں رکھتا۔

اس صورت میں جب کہ حرفِ نداء فعل کے قائم مقام ہو جاتا ہے تو فعل کو حذف کرنا واجب ہے تاکہ نائب اور منوب دونوں کا اجتماع لازم نہ آوے، نیز کثرتِ استعمال کی وجہ سے بھی فعل کو حذف کرنا واجب ہے اور یہ فعل کو حذف کرنا امام سیبویہ کے مذہب کے مطابق ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک منادیٰ کے لئے ناصب فعل ہے، جیسا کہ پہلے معلوم ہوا۔

﴿حروفِ نداء پانچ ہیں﴾

آگے مصنفؒ حروفِ نداء کی تعداد کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں وَ حُرُوْفُ النِّدَاءِ خَمْسَةٌ یعنی حروفِ نداء (جن کے ذریعہ کسی کو پکارا جاوے) پانچ ہیں: أَيَا اور هَيَا دونوں بعید کے لئے۔ اَیْ اور ہمزہؔ مفتوحہ دونوں قریب کے لئے اور يَا قریب اور بعید دونوں کے لئے۔

جمہور نحویوں کے نزدیک حروفِ نداء یہ پانچ ہیں اور بعض حضرات نے حروفِ نداء کی تعداد چھ بتلائی ہے اور ایک (وَا) کا اضافہ کیا ہے لیکن جمہور کے نزدیک وَا مندوب کے لئے خاص ہے۔

﴿حرفِ نداء کو حذف کرنا﴾

آگے مصنفؒ حرفِ نداء کے حذف کے متعلق بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں وَ قَدْ يُحْذَفُ حَرْفُ النِّدَاءِ لَفظاً یعنی اور کبھی (قرینہ کے پائے جانے کے وقت) حرفِ نداء کو لفظاً حذف کر دیا جاتا ہے، جیسے يُوْسُفُ اَعْرِضْ عَنْ هٰذَا أَیْ يَا يُوْسُفُ.

☆(۱) اس پر سوال یہ ہوتا ہے کہ اگر یہاں پر یاء حرفِ نداء فعل کے قائم مقام ہے تو یہ جملہ فعلیہ ہونا چاہئے، حالانکہ اس جملہ کو جملہ انشائیہ کہتے ہیں ایسا کیوں ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ فعل کا مقدر ہونا جملہ خبریہ کو مستلزم نہیں، اس لئے کہ بہت سی مرتبہ فعل لفظوں میں ہوتا ہے اور کبھی ماضی، تب بھی اس کو جملہ انشائیہ کہتے ہیں جیسے : بِعْتُ وَ اِشْتَرَيْتُ دوسرا جواب یہ ہے کہ اصل اس طرح ہے يَا زَيْدُ اَدْعُوْكَ جس میں کذب کا کوئی احتمال نہیں ۔۱۲

☆☆☆☆☆☆☆

لیکن یہ حذف صرف لفظاً ہوگا اور اس کی تقدیر کا لحاظ ضروری ہے ورنہ اگر تقدیر کا لحاظ نہیں ہے تو حذف کرنا جائز نہیں۔

اور یہ بھی یاد رہے کہ حرفِ نداء یَا ہی محذوف ہوسکتی ہے، اس کے علاوہ نہیں، اس لئے کہ یَا کے علاوہ دوسرے حروفِ نداء کثرت سے استعمال نہیں ہوتے۔

الغرض یُوْسُفُ اَعْرِضْ عَنْ هٰذَا. میں قرینہ کے پائے جانے کی وجہ سے حرفِ نداء کو حذف کردیا ہے اور قرینہ مابعد امر کا صیغہ ہے۔

سوال یہ ہوتا ہے کہ حرفِ نداء کا حذف کرنا کیسے جائز ہوگا ؟ اس لئے کہ حرفِ نداء نائب ہے فعل مضارع اَدْعُوْ کا، یعنی فعل منوب ہے تو فعل کو حذف کیا جو کہ منوب ہے، اب اگر نائب کو بھی حذف کردیں گے تو نائب اور منوب دونوں کا حذف کرنا لازم آئے گا اور یہ جائز نہیں۔

اس کا ایک جواب یہ ہے کہ نائب اور منوب کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ ہے کہ کبھی کلام کے اندر نائب کے منوب کو بھی حذف کیا جاتا ہے، دوسری یہ کہ جس میں نائب کے منوب کو بالکل حذف کرنا جائز نہیں۔

جیسا کہ مفعول مالم یسمّٰی فاعلہ نائب ہے فاعل کا، تو اس صورت میں فاعل چونکہ منوب ہے اس کا حذف کرنا جائز نہیں تو اس کے نائب یعنی مفعول مالم یسمّٰی فاعلہ کو بھی حذف کرنا جائز نہیں۔

اور یہاں پر ''یا'' حرفِ نداء نائب ہے ایسے منوب (فعل) کی کہ جس کے منوب کو حذف کرنا جائز ہے تو اس کے نائب یعنی حرفِ ندا کو بھی حذف کرنا جائز ہوگا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ نائب کو کلام میں سے اس وقت حذف کرنا جائز نہیں جبکہ نائب کے وجود سے منوب کا حذف کرنا واجب ہو، جیسے لامِ تعریف کہ اس کا نائب مضاف ہے، جب کوئی اسم مضاف ہوگا تو اس پر سے لامِ تعریف کا حذف کرنا واجب ہے، اسی لئے مضاف پر لامِ تعریف کبھی بھی داخل نہیں ہوتا۔

اور اگر نائب کے وجود سے منوب کا حذف کرنا واجب نہ ہو تو پھر کلام میں سے نائب اور منوب دونوں کو حذف کرنا جائز ہے، جیسا کہ یہاں پر نائب (حرفِ نداء) اور منوب (فعل) دونوں کلام میں جمع بھی ہوجاتے ہیں، جیسے یَا زَيْدُ اَدْعُوْكَ.

تیسرا جواب یہ ہے کہ حرفِ نداء کو حذف کرنا اس وقت جائز ہے جبکہ کوئی قرینہ ہو تو اس وقت قرینہ حرفِ

☆☆☆☆☆☆☆☆☆

نداء کے قائم مقام ہو جائے گا، جیسے یُوسفُ اَعْرِضْ عَنْ ھذا میں امر کا صیغہ قرینہ ہے۔

اسی طرح "اللّٰھُمَّ" جیسی مثالوں میں حرفِ نداء کو حذف کیا جاتا ہے، اس صورت میں میم [1] مشدد حرفِ نداء کے قائم مقام ہے۔

﴿وہ مقامات جہاں حرفِ نداء کا حذف کرنا جائز نہیں﴾

منادیٰ اسم جنس ہو تو حرفِ نداء کو حذف کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ اسمِ جنس کی نداء علم کی طرح کثیر نہیں، اب اگر حرفِ نداء کو حذف کر دیا جاوے تو ذہن اس طرف سبقت نہیں کرے گا، اور اسمِ جنس سے مراد وہ ہے جو قبل النداء نکرہ ہو، پھر نداء کے بعد چاہے معرفہ بن گیا ہو۔ [2] جیسے یا رجلُ یا نکرہ ہو جیسے یا رجلاً جب کہ اندھا پکارے۔

اگر منادی مستغاث یا مندوب ہو تو اس صورت میں بھی حرفِ نداء کا حذف کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ ان دونوں [3] صورتوں میں آواز کو دراز کرنا مقصود ہے اور حذف اس کے منافی ہے۔

☆(۱) سوال یہ ہوتا ہے کہ قاعدہ ہے کہ حرفِ نداء منادیٰ پر مقدم ہوتا ہے تو یہاں اس کا قرینہ میم مؤخر کیوں ہے ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر میم کو مؤخر کیا گیا ہے اور اللہ کے نام کو مقدم کیا ہے تبرکاً۔ دوسرا جواب کوفیوں نے دیا ہے جو اعتراض سے خالی نہیں، جواب یہ ہے کہ اللّٰھُمَّ کی اصل اس طرح ہے یا اللّٰہ اُمَّنا بالخیرِ (یعنی اے اللہ ہمارے ساتھ خیر کا ارادہ فرمایئے) تو شروع سے یا حرفِ نداء کو حذف کر دیا، اور اُمَّنَا کی ہمزہ کو حذف کر کے دونوں جملوں کو ایک کر دیا، اور میم کے بعد والے تمام حروف کو حذف کر دیا، اللھم ہو گیا، لیکن اس پر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ پھر یا حرف نداء کو حذف کر کے میم اسکے قائم مقام نہیں ہو سکے گی، اسلئے کہ میم تو اصل جملہ کی ہے اس اعتراض سے بچنے کے لئے پہلا جواب ہی مناسب ہوگا۔۱۲

☆(۲) منادی قبل النداء تو نکرہ ہو لیکن بعد النداء معرفہ ہو گیا ہو تو اس وقت حرف نداء کو حذف کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں حرفِ نداء حرفِ تعریف کا فائدہ دیتا ہے اور حرفِ تعریف کا حذف کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ اگر حرفِ نداء (حرفِ تعریف) کو حذف کریں گے تو منادیٰ معرفہ نہیں رہے گا، بلکہ نکرہ بن جائے گا، اسی لئے آپ کو معلوم ہوگا کہ لام تعریف کو معرّف باللام سے حذف کرنا جائز نہیں اور حرفِ نداء حذف نہ ہونے میں لامِ تعریف کے مقابلہ میں اولیٰ ہے، اس لئے کہ لامِ تعریف تو فقط تعریف کا فائدہ دیتا ہے اور حرفِ نداء تعریف کے ساتھ تنبیہ اور خطاب کا بھی فائدہ دیتا ہے تو جب لامِ تعریف کا حذف کرنا جائز نہیں تو پھر حرفِ نداء کا حذف کیسے جائز ہوگا۔۱۲

☆(۳) نیز مستغاث سے حرفِ نداء کو اس لئے حذف نہیں کیا جاتا، کہ حرفِ نداء کے اظہار کے ساتھ مستغاث کو تنبیہ کرنے میں مبالغہ مقصود ہوتا ہے اور تنبیہ اس بات پر ہے کہ مستغاث لہ ایک امرِ اہم ہے اگر حرفِ نداء کو حذف کر دیا جاوے تو مستغاث لہ کے امرِ اہم ہونے پر تنبیہ نہیں ہوتی۔

اسی طرح مندوب سے بھی حرفِ نداء کا حذف اس لئے جائز نہیں کہ مندوب مجازاً منادیٰ ہے جس میں منادیٰ محض کی طرح حقیقتہً تنبیہ اور متوجہ کرنے کا قصد نہیں ہوتا تو جب مندوب نداء سے دوسرے معنیٰ کی طرف منتقل ہو گیا معنیٰ نداء کے مجازاً ابقاء کے ساتھ تو نداء کی علامت (حرفِ نداء) کو لازم کر دیا، حقیقت پر تنبیہ کرنے کے لئے، جو کہ مندوب منقول ہے منادیٰ سے تا کہ حرفِ نداء اس نقل پر دلالت کرے۔۱۲

وَ اعلَمْ اَنَّ الْمُنَادٰی عَلیٰ اَقْسَامٍ ، فَاِنْ کَانَ مُفْرَدًا مَعْرِفَۃً یُبْنٰی عَلٰی عَلَامَۃِ الرَّفْعِ کَالضَّمَّۃِ وَ نَحْوِھَا

اسی طرح منادیٰ[1] اسم اشارہ ہو تو اس وقت بھی حرف نداء کا حذف کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ اسم اشارہ ابہام کے اعتبار سے اسم جنس کے مشابہ ہے، کیونکہ دونوں میں ابہام ہوتا ہے، لیکن یہ بصریوں کے مذہب کے مطابق ہے جس کو ہمارے مصنف ؒ نے اختیار کیا ہے۔

ورنہ کوفیین کے نزدیک اسم اشارہ کہ شروع سے حرفِ نداء کا حذف کرنا جائز ہے، جیسے آیت کریمہ **ثُمَّ اَنْتُمْ ھٰؤُلَاءِ تَقْتُلُوْنَ اَیْ یَا ھٰؤُلَاءِ** ، صاحبِ الفیہ نے اسی مذہب کو اختیار کیا ہے۔

بصریوں کی جانب سے کوفیوں کے مستدل آیتِ کریمہ کا یہ جواب دیں گے کہ " ھـؤلاء " مبتداء کی خبر ہے حرفِ نداء محذوف کا منادیٰ نہیں۔

الغرض جمہور بصریوں کے نزدیک حرفِ نداء کو تین صورتوں میں حذف کیا جاتا ہے۔ ایک تو جب منادیٰ علَم ہو، جیسے **زَیْـدُ اَقْبِلْ اِلَیَّ اَیْ یَا زَیْدُ.** دوسری جبکہ منادیٰ مضاف ہو معرفہ کی طرف، جیسے **غلامَ زیدٍ اَقْبِلْ اِلَیَّ اَیْ یَا غُلامَ زیدٍ.** تیسری جب کہ منادیٰ اسم موصول ہو، جیسے **مَنْ قَلَعَ بَابَ خَیْبَرَ اَیْ یَا مَنْ قَلَعَ بابَ خیبرَ.**

﴿ اعراب کے اعتبار سے منادیٰ کی قسمیں ﴾

آگے مصنف ؒ منادیٰ کی اعراب کے اعتبار سے قسموں کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں **وَ اعلَـمْ اَنَّ المنادیٰ علیٰ اقسامٍ** یعنی جان لو کہ منادیٰ (اعراب کے اعتبار سے) چند قسموں پر ہے۔

﴿ منادیٰ مبنی علی الرفع ہوگا ﴾

چنانچہ مصنف ؒ فرماتے ہیں **فَاِنْ کَانَ مُفْرَدًا مَعْرِفَۃً یُبْنٰی عَلٰی عَلَامَۃِ الرَّفْعِ کَالضَّمَّۃِ وَ نَحْوِھَا**

☆(۱) اس کے علاوہ اور بھی صورتیں ہیں جہاں پر حرفِ نداء کو حذف کرنا جائز نہیں، جیسے اگر حرفِ نداء کے بعد باری تعالیٰ کا نام لفظ اللہ ہو اور اس کے اخیر میں میم مشدد نہ ہو تو اس وقت شروع سے حرفِ نداء کا حذف کرنا جائز نہیں، اسی طرح منادیٰ متعجب منہ ہو تو حرفِ نداء کا حذف کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ منادیٰ متعجب منہ، مندوب کی طرف مجازاً منادیٰ ہے جیسے **یَـا لَفَضْلِ الْـوَالِـدَیْنِ** یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ والدین کے کثرت فضل پر تعجب کا اظہار کرنا مقصود ہو، اسی طرح اگر منادیٰ بعید ہو تب بھی حرفِ نداء کا حذف کرنا جائز نہیں، اسی طرح اگر منادیٰ مخاطب کی ضمیر ہو تو اس وقت بھی حرفِ نداء کا حذف کرنا جائز نہیں، لیکن یہ ان حضرات کے نزدیک جنہوں نے ضمیر کو منادیٰ بنانا صحیح قرار دیا ہے ورنہ جن حضرات کے نزدیک ضمیر کو منادیٰ بنانا صحیح نہیں ان کے یہاں تو حذف اور عدم حذف کا کوئی سوال نہیں۔ ۱۲

نَحْوُ یَا زَیْدُ وَ یَا رَجُلُ وَ یَا زَیْدَانِ وَ یَا زَیْدُوْنَ

یعنی پس اگر منادیٰ مفرد [1] اور معرفہ ہو تو علامتِ رفع پر مبنی قرار دیا جائے گا، جیسے ضمہ اور اس کے مانند اور ضمہ کے مانند الف اور واو ہیں، جیسے یـا زیدُ میں منادیٰ (زیـد) [2] پہلے ہی سے معرفہ ہے جو مبنی علی الضم ہے اور یـا رجلُ میں منادیٰ (رَجُلُ) قبل النداء نکرہ تھا، بعد النداء معرفہ ہے جو مبنی علی الضم ہے۔ [3] اور یا زیدانِ میں [4] منادیٰ (زیـدانِ) منبی ہے علامت رفع (الف) پر، اس لئے کہ تثنیہ میں رفع الف کے ساتھ ہوتا ہے اور یـا زیدون میں منادیٰ (زیدون) مبنی ہے علامتِ رفع (واو) پر، اس لئے کہ جمع مذکر سالم میں رفع واو کے ساتھ ہوتا ہے۔

﴿ منادیٰ مفرد معرفہ مبنی کیوں ؟ ﴾

یادرہے کہ منادیٰ کاف اسمی کے موقع میں واقع ہے جو ضمیر ہے کیوں کہ یـا زید اصل میں اَدْعُوْکَ کے معنی میں ہے تو زَیْــــــدُ کاف ضمیر کی جگہ میں ہے اور کاف ضمیر اسمی مشابہ ہے کاف ضمیر خطاب حرفی کے جو

☆ (۱) مصنفؒ کی عبارت میں مفرداً کی قید سے مضاف اور مشابہ مضاف کو نکالنا مقصود ہے، اس لئے کہ اگر منادیٰ مضاف یا مشابہ مضاف ہو تو اس کا اعراب دوسرا ہے جو بعد میں بیان کریں گے، مطلب یہ ہے کہ مفرد سے تثنیہ اور جمع کو نکالنا مقصود نہیں، اسی لئے ایک بات یاد رہے کہ منادیٰ تثنیہ اور جمع میں الف اور واو اعراب کے لئے نہیں بلکہ محض تثنیہ اور جمع کی علامت ہے۔

☆ (۲) یاد رہے کہ یا زیدُ میں منادیٰ جمہور نحویوں کے نزدیک قبل النداء اور بعد النداء معرفہ ہے اور امام مبردؒ کا کہنا ہے کہ علمیت میں پہلے تنکیر تھی، نداء کی وجہ سے تعریف پائی گئی ہے، اس لئے کہ اگر پہلے ہی سے تعریف مانیں گے تو دو علامتِ تعریف کا جمع ہونا لازم آتا ہے اور یہ جائز نہیں، جمہور کی طرف سے ان کو جواب دیں گے کہ ناجائز اس وقت ہے جبکہ تعریف کی دو علامتیں ظاہر ہوں جیسے "یـا" حرفِ نداء اور "الف و لام" اور یہاں ایسی بات نہیں اور دوسری بات کہ امام مبردؒ کا مذہب "یـا هذا" اور "یا انت" جیسی مثالوں سے ٹوٹ جاتا ہے، اس لئے کہ ضمیر اور اسم اشارہ میں تنکیر ماننا متعذر اور دشوار ہے۔۱۲

☆ (۳) اسی طرح جمہور نحویوں کے نزدیک اسم منقوص اور اسم مقصور میں ضمہ مقدر ہوتا ہے جیسے یـا قاضِیْ اور یا موسیٰ اور اسم مبنی بھی محلاً مرفوع ہوتا ہے جیسے یا هذا اور یا هؤلاء اور امام یونس کا مذہب یہ ہے کہ اسم منقوص میں یا کو حذف کر دیا جاتا ہے اور اس کے عوض میں تنوین لائی جاتی ہے اور کہیں گے یا قاضٍ.

☆ (۴) یاد رہے کہ اعلام کا جب تثنیہ اور جمع لاتے ہیں تو وہ نکرہ بن جاتے ہیں، اسی لئے نحویین علم کا تثنیہ اور جمع لاتے وقت اس پر الف ولام داخل کرتے ہیں جیسے جاءَ الزیدانِ اور جاء الزیدون مگر یہ غیر منادیٰ میں منادیٰ میں نہیں، اس لئے کہ منادیٰ کی بحث میں حرفِ نداء تعریف کے لئے ہے جس کی وجہ سے الف ولام کی کوئی ضرورت نہیں۔۱۲

وَ يُخْفَضُ بِلامِ الاستِغَاثَةِ نَحْوُ يَا لَزَيْدٍ

ذَالِکَ اسم اشارہ میں ہے تو کاف ضمیر اسمی اور کاف ضمیر حرفی دونوں لفظاً مشابہ ہیں کہ دونوں مفرد ہیں اور معنیً بھی، کیوں کہ دونوں کے معنی تعریف کے ہیں اور دونوں خطاب کے لئے ہیں تو اس مناسبت سے منادیٰ مفرد معرفہ بھی مبنی ہوگا، اس لئے کہ وہ حرف کے مشابہ ہوگیا جو مبنی ہونے کو واجب کرتا ہے۔

اب اگرچہ مبنی میں اصل یہ ہے کہ مبنی علی السکون ہو لیکن مبنی علی السکون اصل میں اصل ہے مبنی الاصل کے لئے اور منادیٰ مفرد معرفہ مبنی الاصل نہیں، کہ اس کو بھی مبنی علی السکون قرار دیں تو مبنی الاصل اور مشابہ مبنی الاصل میں فرق کرنے کے لئے منادیٰ مفرد معرفہ کو مبنی علی الحرکت کر دیا۔

پھر منادیٰ مفرد معرفہ کو مبنی علی الضم قرار دیا، اس لئے کہ اگر مبنی علی الکسر قرار دیتے ہیں تو اس صورت میں منادیٰ مضاف الی یاء المتکلم (جس کی یاء کو حذف کر دیا گیا ہو) کے ساتھ التباس لازم آتا ہے، جیسے یَـا عِبَـادِیْ میں یائے متکلم کو حذف کر کے یَا عِبادِ کسرہ کے ساتھ پڑھتے ہیں تا کہ وہ کسرہ یائے محذوف پر دلالت کرے۔

اب اگر منادیٰ مفرد معرفہ مبنی علی الکسر ہوتا تو التباس لازم آتا کہ آیا یہ یائے متکلم کی طرف مضاف ہے یا نہیں ؟ تو مبنی علی الکسر نہیں لا سکتے۔

اور اگر منادیٰ مفرد معرفہ کو مبنی علی الفتح قرار دیتے ہیں تو اس صورت میں اس منادیٰ کے ساتھ التباس لازم آتا ہے جو یائے متکلم کی طرف مضاف ہو اور یـــاء کو الف سے بدل کر الف کو حذف کر دیا گیا ہو اور صرف ماقبل والے فتحہ پر اکتفا کیا گیا ہو، جیسے یَا غُلامَ اصل میں یا غُلامِیْ ہے، یائے متکلم کو الف سے بدل کر میم کے کسرہ کو فتحہ سے بدل دیا تو یا غُلامَا ہوا پھر الف کو حذف کر دیا تو یا غُلامَ ہوگیا۔

﴿ منادیٰ مستغاث اور اس کا اعراب ﴾

اب آگے مصنفؒ منادیٰ کے اعراب کی ایک اور قسم بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں وَ يُـخْـفَضُ بِلامِ الاستِـغَـــاثَةِ یعنی منادیٰ لامِ استغاثہ کی وجہ سے مجرور [1] پڑھا جاتا ہے، اس لئے کہ لام حرفِ جارہ ہے جو اپنے مدخول کو جر دیتی ہے۔

☆(۱) سوال یہ ہوتا ہے کہ منادیٰ مفرد معرفہ تو مبنی ہوتا ہے تو اس کو معرب کیوں قرار دیا ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر دو چیزیں جمع ہوگئی، حرفِ نداء کا تقاضہ یہ ہے کہ مبنی ہو اور لام حرفِ جارہ کا تقاضہ یہ ہے کہ معرب ہو، اور اس پر جر آوے تو دونوں میں اقرب کا لحاظ کیا اور معمول سے قریب حرفِ جر ہے، اس لئے اس کو معرب بنا کر جر دیا ہے۔۱۲

وَ یُفتَحُ بِالْحَاقِ اَلِفِهَا نَحوُ یَا زَیْدَاہْ

اِستِغَاثہ باب اِستِفعَالٌ سے ہے غَوثٌ سے، یعنی مدد طلب کرنا اور نحویوں کی اصطلاح میں استغاثہ کہتے ہیں مظلوم کا کسی کو پکارنا تا کہ وہ اس سے ظلم کو دور کرے۔

اور لامِ استغاثہ : وہ لام ہے جو استغاثہ کے وقت مستغاث (منادیٰ) پر داخل ہو اور یہ لام حرفِ جارہ [1] مفتوح ہوتی ہے۔

اور مدعو (منادیٰ) مستغاث ہے یعنی وہ آدمی جس کو پکاریں اور اس سے کسی کی فریاد کریں، اور مدعو الیـــــہ (جس کے لئے بلایا جاوے) مستغاث لہ ہے یعنی وہ آدمی جس کے لئے فریاد کریں اور وہ مظلوم ہے اور مستغاث لہ پر بھی لام حرف جارہ داخل ہوتی ہے جو مکسور ہوتی ہے، اور فریاد کرنے والے اور پکارنے والے کو مستغیث کہتے ہیں، جیسے یَا لَزَیْدٍ لِلْمَظْلُوْمِ (یعنی اے زید مظلوم کی فریاد اور مدد کے لئے پہنچ) میں زید مستغاث ہے اور مظلوم مستغاث لہ ہے اور پکارنے والا مستغیث ہے۔

اور یاد رہے کہ یہ دونوں لام "اُدْعُوْ" فعل کے متعلق ہوتے ہیں اور استغاثہ کے وقت حروفِ نداء میں سے صرف یا استعمال ہوتی ہے، اس کے علاوہ دوسرے حروف استغاثہ کے لئے استعمال نہیں ہوتے۔

پھر مصنفؒ آگے فرماتے ہیں وَ یُفتَحُ بِالْحَاقِ اَلِفِهَا یعنی منادیٰ مستغاث مفتوح ہوتا ہے الف [2] استغاثہ کے لاحق ہونے کی وجہ سے، اس لئے کہ الف ماقبل فتحہ چاہتا ہے، جیسے یا زیداہُ.

یاد رہے کہ الفِ استغاثہ لانے کی صورت میں لامِ استغاثہ نہیں لائی جائے گی، اس لئے کہ لامِ استغاثہ

☆(۱) یاد رہے کہ حقیقت میں لام حرفِ جارہ جب اسم ظاہر پر داخل ہوتی ہے تو مکسور ہوتی ہے مگر لامِ استغاثہ اور لام مستغاث لہ کے درمیان فرق کرنے کے لئے لامِ استغاثہ کو مفتوح پڑھتے ہیں تا کہ مستغاث کا مستغاث لہ کے ساتھ التباس لازم نہ آوے تو دونوں لاموں کے درمیان فرق کرنے کے لئے لامِ مستغاث کو مفتوح اور لامِ مستغاث لہ کو مجرور قرار دیا، لیکن اس پر سوال یہ ہوتا ہے کہ جب دونوں لاموں کے درمیان فرق ہی کرنا تھا تو اس کے برعکس کیوں نہیں کیا ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ منادیٰ مستغاث کافِ ضمیر کی جگہ میں ہوتا ہے اور لامِ جارہ ضمیر کے ساتھ مفتوح ہوتی ہے، اس لئے مستغاث پر لامِ مفتوح لے آئے اور مستغاث لہ پر لام مکسور لے آئے۔۱۲

☆(۲) استغاثہ کے وقت الف اس لئے لاحق کی جاتی ہے تا کہ مدصوت کا فائدہ ہو، اسی لئے اخیر میں ہاء وقف بھی لائی جاتی ہے تا کہ آواز کا دراز کرنا جو مطلوب ہے وہ مطلوب حاصل ہو جاوے۔

وَ يُنْصَبُ اِنْ كَانَ مُضَافاً نَحْوُ يَا عَبْدَ اللّٰهِ ، أَوْ مُشَابِهًا لِلْمُضَافِ نَحْوُ يَا طَالِعًا جَبَلاً ، أَوْ نكرَةً غَيْرَ مُعَيَّنَةٍ كَقَوْلِ الاَعْمٰى يَا رَجُلاً خُذْ بِيَدِىْ

اخیر میں کسرہ کا تقاضہ کرتی ہے اور الفِ استغاثہ فتحہ کا تقاضہ کرتی ہے اور دونوں میں منافات اور تضاد ظاہر ہے۔

نیز دونوں کے اقتضاء میں بھی منافات ہے کہ لام مدخول کو معرب بنانا چاہتی ہے اور الف مدخول کو مبنی بنانا چاہتی ہے، اس لئے لام اور الف دونوں جمع نہیں ہوسکتے بلکہ دونوں میں سے صرف ایک ہی کو لائیں گے، چنانچہ یا لَزیداہُ ناجائز ہے۔

﴿منادیٰ منصوب﴾

مصنفؒ منادیٰ مبنی، مجرور اور مفتوح کو بیان کرنے سے فارغ ہوئے تو اب آگے منادیٰ منصوب کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں **وَ يُنْصَبُ اِنْ كَانَ مُضَافاً نَحْوُ يَا عَبْدَ اللّٰهِ أَوْ مُشَابِهًا لِلْمُضَافِ نَحْوُ يَا طَالِعًا جَبَلاً أَوْ نكرَةً غَيْرَ مُعَيَّنَةٍ كَقَوْلِ الاَعْمٰى يَا رَجُلاً خُذْ بِيَدِىْ** یعنی اور منادیٰ منصوب[1] پڑھا جائے گا، اگر منادیٰ مضاف ہو، جیسے یَا عَبْدَ اللّٰهِ یا منادیٰ مشابہِ مضاف ہو، جیسے یَا طَالِعاً جَبَلاً[2] (اے پہاڑ پر چڑھنے والے) یا منادیٰ نکرہ غیر معینہ ہو، جیسے اندھے کا قول یا رجلاً خُذْ بیدِیْ.

منادیٰ کو منصوب پڑھنے کی پہلی صورت مصنفؒ نے مضاف کو بیان کیا ہے اور مضاف تو ظاہر ہے کہ وہ اسم ہے جس کی دوسرے اسم کی طرف اضافت کی جاوے، جیسے یَا عَبْدَ اللّٰهِ.

☆(۱) ان صورتوں میں منادیٰ منصوب اس لئے ہوتا ہے کہ نصب پڑھنے کے جو موانع تھے وہ مرتفع ہوگئے اور پہلے معلوم ہوا کہ منادیٰ پر نصب پڑھنے کے تین موانع ہیں۔ افراد، دخولِ لام استغاثہ اور دخولِ الفِ استغاثہ۔ جب یہ موانع مرتفع ہوگئے اور منادیٰ اصل میں مفعول بہ ہے اور مفعول بہ منصوب ہوتا ہے، اس لئے یہ منادیٰ جس پر نصب پڑھنے سے کوئی مانع نہیں تو منصوب ہی ہوگا۔۱۲

☆(۲) یاد رہے کہ یا طالعاً جبلاً میں جبلاً مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب ہے طالعاً اسم فاعل فعل کے مشابہ ہونے کی وجہ سے اپنے اندر ضمیر مستتر کو فاعل بنا کر رفع دیتا ہے اور جبلاً کو مفعول بنا کر نصب دیتا ہے اور طالعاً اسم فاعل کا موصوف مقدر پر اعتماد ہے، اس لئے کہ اس کی اصل اس طرح ہے یا رجلاً طالعاً جبلاً تو جب رجلا موصوف پر اعتماد ہوگیا تو اب طالعاً کے عامل ہونے پر کوئی اعتراض نہیں ہوسکتا یا یہ مثال امام اخفش اور کوفیوں کی رائے پر محمول ہے تو اس صورت میں موصوف کو محذوف ماننے کی کوئی ضرورت نہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک اسم فاعل کو عمل کے لئے اعتماد شرط نہیں۔۱۲

☆☆☆☆☆☆☆☆

دوسرے نمبر پر مشابہِ مضاف ہے اور مشابہِ مضاف ہر وہ اسم ہے جس کے ساتھ کوئی ایسا اسم متعلق ہو جس پر اس کے معنی تام ہوتے ہوں اب یہ تام ہونے کی مختلف صورتیں ہیں۔

ایک صورت یہ ہے کہ دوسرا اسم پہلے اسم کا معمول ہو، جیسے یا خَیْرًا من زیدٍ اور یا حسنًا وجهَهٗ اور یا طالعًا جبلاً.

دوسری صورت یہ ہے کہ منادیٰ معطوف علیہ ہو، جس پر حرفِ عطف کے ذریعہ عطف کیا جاوے اور معطوف اور معطوف علیہ دونوں مل کر کسی ایک چیز کا نام ہو، جیسے یَـا ثَـلٰثَةً وَّ ثَلاثِیْـنَ اس لئے کہ معطوف علیہ (ثلثة) اور معطوف (ثلاثین) دونوں کے مجموعہ سے ایک معیّن عدد مراد لی جاتی ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ نعت جملہ ہو، جیسے یَا شَاعِرًا لاَ شَاعِرَ الْیَوْمَ مِثْلَهٗ اور اگر نعت مفرد ہو تو اس صورت میں اس کو مشابہِ مضاف نہیں کہیں گے، چنانچہ رَجُـلٌ صَـالِحٌ صحیح مذہب کے مطابق مشابہِ مضاف نہیں۔

منادیٰ منصوب میں تیسرے نمبر پر نکرۂ غیر معینہ[1] ہے یعنی اگر منادیٰ نکرۂ غیر معینہ ہو، تو منصوب[2] ہوگا، جیسے اندھے کا قول یَا رَجُلاً خُذْ بِیَدِیْ.

☆(۱) امام فرّاء اور امام کسائی کے نزدیک نکرۂ مفردہ (نکرۂ غیر موصوفہ) کا وجود نہیں، ان کے نزدیک نکرہ کے لئے صفت واجب ہے اور بصریوں کے نزدیک نکرۂ غیر موصوفہ کا وجود ہے، چنانچہ یـا رجلاً خُـذْ بِیـدِیْ جب کہ کوئی اندھا پکارے تو بصریوں کے نزدیک رجلاً نکرۂ مفردہ یعنی غیر موصوفہ ہے اور امام فرّاء اور امام کسائی کے نزدیک رجلاً نکرۂ مفردہ نہیں بلکہ نکرۂ موصوفہ ہے اور اس کی صفت محذوف ہے، چونکہ ہمارے مصنفؒ کے نزدیک بصریوں کا مذہب راجح ہے اس لئے ان کے مذہب کے مطابق نکرۂ مفردہ یعنی نکرۂ غیر موصوفہ کا اعراب مستقل بیان کیا، ورنہ ان کو مستقل بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہیں، اس لئے کہ امام فرّاء اور امام کسائی کے مذہب کے مطابق یہ صورت مشابہٗ مضاف میں داخل ہے۔۱۲۔

☆(۲) جمہور نحویوں کا مذہب تو وہی ہے جو اوپر بیان کیا کہ منادیٰ مضاف اور مشابہِ مضاف منصوب ہوتا ہے لیکن امام ثعلب نے منادیٰ مضاف اور مشابہِ مضاف پر ضمہ جائز قرار دیا ہے جبکہ مضاف اور مشابہِ مضاف پر الف ولام کا داخل ہونا جائز ہو جیسے یا ضارب الرجلِ اور یـا ضاربًا رجلاً اور مضاف اور مشابہِ مضاف پر الف ولام کا دخول صحیح نہیں ہے تو اس پر ضمہ جائز نہیں جیسے یا عبدَ اللّٰهِ اور یا خیراً من زیدٍ. ۱۲۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆

﴿ توابعِ منادیٰ ﴾

اوپر اصل منادیٰ کا اعراب معلوم ہوگیا، اب ہم منادیٰ کے توابع کا اعراب بھی معلوم کرلیں، چنانچہ منادیٰ مفرد معرفہ مبنی علی الرفع کے توابع حقیقۃً مفرد ہوں یا حکماً مفرد ہوں تابع پر دو[1] اعراب جائز ہیں۔ لفظ پر محمول کرتے ہوئے رفع اور محل پر محمول کرتے ہوئے نصب۔

یاد رہے کہ منادیٰ کے توابع دو قسموں پر ہیں۔ ایک تابع، بدل یا عطف بحرف مجرد عن اللام ہو اور دوسری قسم وہ تابع جو ان دونوں کے علاوہ (یعنی نعت، تاکید، عطف بیان اور عطف بحرف ذو اللام) ہو۔

﴿ توابعِ منادیٰ کی پہلی قسم ﴾

بدل اور عطف بحرف مجرد عن اللام مستقل منادیٰ کی طرح ہے، اب چاہے دونوں مفرد ہو یا مفرد نہ ہو اور ان دونوں کا متبوع مضموم ہو یا مضموم نہ ہو، اس اعتبار سے کل چھ صورتیں ہوتی ہیں۔

☆ جب کہ منادیٰ متبوع مفرد مضموم ہو اور تابع عطف بحرف مجرد عن اللام ہو، جیسے یَا زَیْدُ وَ رَجُلُ جبکہ رَجُل سے معرفہ کا قصد ہو اور یَا زَیْدُ وَ رَجُلاً جبکہ رجل سے نکرہ کا قصد ہو۔

☆ جبکہ منادیٰ متبوع مضاف منصوب ہو اور تابع عطف بحرف مجرد عن اللام ہو، جیسے یَا عَبْدَ اللّٰهِ وَ رجلُ جبکہ رجل سے معرفہ کا قصد ہو، اور یَا عَبْدَ اللّٰهِ وَ رَجُلاً جبکہ رجل سے نکرہ کا قصد ہو۔

ان دونوں صورتوں میں تابع پر نکرہ کا قصد ہونے کی صورت میں نصب اور معرفہ کا قصد ہونے کی صورت میں مبنی علی الرفع۔ اس لئے کہ مستقل منادیٰ ہونے کی صورت میں نکرہ پر نصب لازم اور معرفہ پر مبنی علی الرفع لازم تو توابع ہونے کی صورت میں وہی حال ہوگا۔

☆ جبکہ منادیٰ متبوع مفرد مضموم ہو، اور تابع مضاف ہو، جیسے یَا زَیْدُ وَ عَبْدَ اللّٰهِ.

☆ جبکہ منادیٰ متبوع مضاف منصوب ہو اور تابع مشابہِ مضاف ہو، جیسے یَا عَبْدَ اللّٰهِ وَ طَالِعًا جَبَلاً.

ان دونوں صورتوں میں تابع پر نصب لازم ہے، اس لئے کہ یہ دونوں مستقل منادیٰ ہونے کی صورت

☆(۱) یاد رہے کہ اگر منادیٰ مفرد معرفہ مستغاث بالالف ہو یا مستغاث باللام ہو، تو اس کا تابع مرفوع نہیں ہوگا، جیسے یَا زَیْدَاهُ وَ عَمْرًوا اور یَا لَزَیْدٍ وَ عَمْرٍو جائز ہے اور یَا زَیْدَاهُ وَ عَمْرٌو اور یَا لَزَیْدٍ وَ عَمْرٌو جائز نہیں۔۱۲

☆☆☆☆☆☆☆☆

میں منصوب ہوتے ہیں تو تابع ہونے کی صورت میں بطریق اولیٰ منصوب ہوں گے۔

☆ جبکہ منادیٰ متبوع مفرد مضموم ہو اور تابع بدل مضاف ہو، جیسے یـا زیدُ اَخـانـا میں تابع پر نصب لازم ہے اس لئے کہ وہ مستقل منادیٰ کے حکم میں ہے۔

☆ جبکہ منادیٰ متبوع مضاف منصوب ہو، اور تابع بدل مفرد ہو، جیسے یـا عبـدَ اللّٰهِ زیدُ میں تابع کا مبنی علی الرفع ہونا لازم ہے، اس لئے کہ وہ مستقل منادیٰ کے حکم میں ہے۔

ان چھ صورتوں میں بدل مستقل منادیٰ کے حکم میں ہے، بدل مستقل منادیٰ کے حکم میں اس لئے ہے کہ بدل مبدل منہ کے قائم مقام ہے اور مبدل منہ ساقط کے حکم میں ہے، اس لئے کہ بدل اور مبدل منہ میں بدل ہی مقصود بالذات ہوتا ہے اور مبدل منہ تو صرف تمہید کے طور پر ہوتا ہے۔

اور عطف بحرف مجرد عن اللام مستقل منادیٰ کے حکم میں اس لئے ہے کہ جب عطف بحرف مجرد عن اللام پر حرفِ نداء کے دخول سے لفظوں میں کوئی مانع (الف ولام) نہیں ہے تو اس کو مستقل منادیٰ ہی قرار دیا گیا کہ اس پر حرفِ نداء داخل ہے۔

﴿ توابعِ منادیٰ کی دوسری قسم ﴾

نعت، تاکید، عطف بیان اور عطف بحرف ذوالالام اگر منادیٰ معرب کے تابع ہیں، تو جمہور نحویوں [۱] کے نزدیک تابع اعراب کے اعتبار سے منادیٰ معرب (متبوع) کے موافق ہوگا، چاہے وہ معرفہ ہو یا نکرہ اس لئے کہ جب اس کے متبوع کا محل اعراب نہیں ہے تو تابع کا بھی محلِ اعراب نہیں ہوگا بلکہ لفظ ہی کا اعتبار ہوگا۔

اور اگر توابع مذکورہ منادیٰ مبنی علی الرفع کے تابع ہیں چاہے ضمہ ظاہرہ ہو، جیسے یـا زَیْدُ یا ضمہ مقدرہ ہو، جیسے یا قاضِیُ ، یا فَتٰی تو اس کی دو صورتیں، یا تو وہ توابع مضاف ہوں گے یا مضاف نہیں ہوں گے، اگر مضاف ہیں تو اس کی دو صورتیں ہیں، یا تو اضافتِ لفظیہ ہوں گی یا اضافتِ معنویہ ہوں گی۔ کل تین صورتیں ہوتی ہیں۔

☆(۱) امام اخفش کا مذہب یہ ہے کہ عطف بحرف ذوالالام میں معرب کے تابع پر رفع بھی جائز ہے، جیسے یـا رَجُلاً وَ الْحَارِثُ اور یَا عَبْدَ اللّٰهِ وَ الْحَارِثُ اس لئے کہ اس کے حکم میں قوت کی وجہ سے معنیٰ منادیٰ مستأنف کے حکم میں ہو گیا تو گویا اس پر حرفِ نداء داخل ہے، جیسے یـا اَیُّهَـا الـرَّجُلُ. نیز امام اخفش نے معرب کا تابع جبکہ عطف بیان مفرد ہو تو اس میں بھی تابع پر ضمہ جائز قرار دیا ہے، جیسے یا اَخَانَا زیدُ. ۱۲



☆☆☆☆☆☆☆☆

پہلی صورت یہ ہے کہ اگر منادیٰ مبنی علی الرفع کے توابع مضاف اضافتِ لفظیہ کے ساتھ ہو، جیسے یَا زَیْدُ الْحَسَنُ الوجْهِ تو ان کا حکم مفرد کی طرح ہے، اس لئے کہ اس میں اضافت نہ ہونے کی طرح ہے، تو اس میں رفع اور نصب دونوں جائز ہے۔

اور اگر منادیٰ مبنی علی الرفع کے توابع مشابہِ مضاف ہوں تو اس صورت میں بھی رفع اور نصب دونوں جائز ہیں، جیسے یَا هٰؤُلَاءِ الْعِشْرُوْنَ رَجُلاً اس لئے کہ مشابہِ مضاف بھی مفرد کی طرح ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اگر منادیٰ مبنی علی الرفع کے تابع مضاف اضافتِ معنویہ کے ساتھ ہو تو جمہور نحویوں کے نزدیک تابع پر نصب واجب ہے، جیسے یَا زَیْدُ اَبَا عَمْرٍو عطفِ بیان کی مثال ہے اور یَا زَیْدُ ذَا الْمَالِ صفت کی مثال ہے اور یَا قَوْمُ کُلَّهُمْ تاکید کی مثال ہے اور عطفِ بحرف ذو اللام مضاف اضافتِ معنویہ کے ساتھ ہوتا نہیں۔

تیسری صورت یہ ہے کہ اگر منادیٰ مبنی علی الرفع کے توابع مضاف نہ ہو تو تابع پر رفع اور نصب دونوں جائز ہیں، جیسے یا زیدُ الظریفَ أَوْ الظَّرِیْفُ صفت کی مثال ہے، اور یَا عَالِمُ زَیْدٌ (أو) زیدًا عطفِ بیان کی مثال ہے عند اکثر النحاۃ، اس لئے کہ بعض نحویوں کے نزدیک تو عطف بیان بدل ہی ہے، اس لئے اس پر نصب نہیں آئے گا اور یَا قَوْمُ اَجْمَعُوْنَ (أو) اَجْمَعِیْنَ تاکید کی مثال ہے، اور یَا زَیْدُ وَ الْحَارِثُ أَوْ الْحَارِثَ معطوف ذو اللام کی مثال ہے۔

﴿ ایک اختلافی مسئلہ ﴾

منادیٰ مبنی علی الرفع کا تابع عطف بحرف ذو اللام ہے تو اس پر دونوں اعراب جائز ہیں، جیسے یَا زیدُ و الحارثَ أَوْ الْحَارِثُ لیکن آیا کونسا اعراب مختار ہے؟ اس بارے میں نحویوں کا اختلاف ہے۔

امام خلیل نحوی کا مذہب یہ ہے کہ نصب کے جواز کے ساتھ معنی کی طرف نسبت کرتے ہوئے رفع مختار ہے، اس لئے کہ وہ معنیً مستقل منادیٰ ہے، اگر چہ حرفِ نداء کا مستقلاً اس پر داخل ہونا صحیح نہیں، تاہم معنیً استقلال پر تنبیہ کرتے ہوئے رفع اولیٰ قرار دیا جائے گا۔

امام ابو عمرو بن العلاء کا مذہب یہ ہے کہ رفع کے جواز کے ساتھ نصب مختار ہے، اس لئے کہ تابع (معطوف ذو اللام) کو الف ولام کی وجہ سے متبوع کی جگہ پر آنا ممتنع ہے تو تابع کی حرکت کو اپنے متبوع (جس پر



مستقلاً حرف ندا داخل ہوتا ہے) کی حرکت کے موافق قرار دینا بعید ہے، اس لئے نصب ہی مختار ہے۔

امام ابوالعباس مبرد کا مذہب یہ ہے کہ اگر تابع ذواللام الحسنُ (یعنی الف ولام عارض ہے اور اس الف ولام کا حذف کرنا جائز ہے) کی طرح ہے تو ان کا مذہب امام خلیل کی طرح ہے یعنی رفع مختار ہے اس لئے کہ جب الف ولام عارض ہے اور اس کا حذف کرنا جائز ہے تو وہ تابع ایسا ہو گیا گویا کہ وہ مجرد عن اللام (الف سے خالی) ہے اور تابع مجرد عن اللام پر چونکہ بالاتفاق رفع مختار ہے اس لئے اس صورت میں بھی رفع مختار قرار دیا جائے گا۔

اور اگر تابع ذواللام اَلصَّعَقُ (یعنی الف ولام لازم ہے اور اس الف ولام کا حذف کرنا جائز نہیں) کی طرح ہے تو ان کا مذہب ابوعمرو بن العلاء کی طرح ہے یعنی نصب مختار ہے، اس لئے کہ حرفِ نداء کا اس پر مستقل داخل ہونا ممتنع ہے تو ضمہ جائز قرار دیا اور نصب جواز کے ساتھ مختار قرار دیا۔

﴿ منادیٰ مفرد معرفه پر نصب ﴾

یادرہے کہ پہلے معلوم ہو چکا کہ منادیٰ مفرد معرفہ مبنی علی الرفع ہوتا ہے، لیکن یا زیدَ بْنَ عَمْرٍو جیسی مثالوں میں زیدَ منادیٰ مفرد معرفہ پر فتحہ مختار ہے، یہی حال اِبْنَۃٌ کا بھی ہے، اس لئے کہ اس کا استعمال کثرت کے ساتھ ہوتا ہے اور کثرتِ استعمال تخفیف کا تقاضہ کرتا ہے۔

اس کے لئے قاعدہ [1] اور ضابطہ یہ ہے کہ علَم اِبْنٌ اور اِبْنَۃٌ کے ساتھ موصوف ہو اور اِبْنٌ اور اِبْنَۃٌ اپنے موصوف (علَم) کے ساتھ متصل ہو اور اِبْنٌ اور اِبْنَۃٌ دوسرے علَم کی طرف مضاف ہو تو اس صورت میں منادیٰ مفرد معرفہ پر فتحہ مختار ہے، جیسے یَا زیدَ بْنَ عَمْرٍو اور یاَ فاطمَۃَ بِنْتَ زیدٍ.

☆ (۱) اس قاعدہ کے ضمن میں چار شرطیں پائی جاتی ہیں۔ پہلی شرط یہ ہے کہ علَم ہو، اس شرط سے یَا رجُلُ بْنَ زیدٍ جیسی مثالیں نکل گئی، اس لئے کہ اس میں منادیٰ علَم نہیں۔ دوسری شرط یہ ہے کہ علَم موصوف ہو اِبْنٌ اور اِبْنَۃٌ کے ساتھ اس شرط سے یَا زَیدُ اِبْنُ عَمْرٍو فی الدّارِ (اے زید ابن عمرو گھر میں ہے) میں اِبْنُ عَمْرٍو مبتداء ہے اور فِی الدّارِ خبر ہے اور زیدُ منادیٰ ہے۔ تیسری شرط یہ ہے کہ اِبْنٌ اور اِبْنَۃٌ اپنے موصوف یعنی علَم کے ساتھ متصل ہو اس شرط سے یَا زیدُ الظَّرِیفُ اِبْنَ عَمْرٍو جیسی مثالیں نکل گئیں، اس لئے کہ اس میں زید منادیٰ کے ساتھ اِبْنٌ کا اتصال نہیں۔ چوتھی شرط یہ ہے کہ اِبْنٌ اور اِبْنَۃٌ دوسرے علَم کی طرف مضاف ہو اس شرط سے یَا زیدَ اِبْنَ اَخِینَا جیسی مثالیں نکل گئیں، اس لئے کہ اس میں اِبْنٌ علَم کی طرف مضاف نہیں بلکہ مرکب اضافی کی طرف مضاف ہے۔

وَ اِنْ کَانَ مُعَرَّفاً بِاللَّامِ قِيْلَ يَا اَيُّهَا الرَّجلُ وَ يَا اَيَّتُهَا الْمرْأَةُ.

﴿ يَا أَبَتِ اور يَا أُمَّتِ کے متعلق ﴾

یادرہے کہ یَا اَبَتِ (اے ابا جان) اور یَا اُمَّتِ (اے امی جان) اصل میں یَا اَبِیْ اور یَا اُمِّیْ ہیں کہ یاءِ متکلم کو تاءِ تانیث سے بدل دیا جاتا ہے یہ بصریوں کے نزدیک ہے اور اس پر دلیل کہ یاءِ متکلم کو تاءِ تانیث سے بدلا ہے، یہ ہے کہ بصریوں کے نزدیک یاءِ متکلم اور تاءِ تانیث دونوں کو جمع نہیں کیا جاتا۔

اور یاءِ متکلم کو تاءِ تانیث سے اس لئے بدلا کہ تاءِ تانیث [1] بعض مواقع میں تعظیم، بڑائی اور مبالغہ پر دلالت کرتی ہے، جیسے عَلَّامَةٌ اور فَهَّـــامَةٌ اور ظاہر ہے کہ اَبٌ اور اُمٌّ بھی تعظیم کے لائق ہیں تو تعظیم کی وجہ سے تاء لے آئے۔

اور کوفیوں کا مذہب یہ ہے کہ یہ تاء ، تانیث کے لئے ہے ہی، لیکن یاءِ متکلم کے عوض میں نہیں بلکہ یاءِ متکلم اس کے بعد مقدر ہوتی ہے۔

لیکن یہ مذہب ضعیف ہے، اس لئے کہ اگر یاءِ متکلم، تاءِ تانیث کے بعد مقدر ہوتی ہے تو اہلِ عرب سے کبھی یَا اَبَتِیْ اور یَا اُمَّتِیْ سنا جاتا، حالانکہ ایسی کوئی مثال نہیں سنی گئی جس میں تاءِ تانیث کے بعد یاءِ متکلم کو ظاہر کیا گیا ہو۔

امام فرّاء کا مذہب یہ ہے کہ یـاَ اَبَتِ اور یـاَ اُمَّتِ میں تاء تانیث کے لئے نہیں، اس لئے امام فرّاء وقف کی حالت میں تاء کے ساتھ ہی وقف کرتے ہیں، جیسے اُخـتٌ اور بِـنـتٌ میں تاء تانیث کے لئے نہیں تو اس پر تاء کے ساتھ ہی وقف کیا جاتا ہے۔

﴿منادیٰ معرّف باللام﴾

آگے مصنفؒ منادیٰ کے دیگر احکامات کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں وَ اِنْ کَـانَ مُـعَـرَّفاً بِاللَّامِ قِيْـلَ يَا اَيُّهَا الرَّجلُ وَ يَا اَيَّتُهَا الْمرْأَةُ. یعنی منادیٰ اگر معرّف باللام ہو تو (مذکر کے لئے) یا اَیُّهَا الرَّجلُ [2]

☆(۱) یہ تاء، تانیث کے لئے ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ تاء وقف کی حالت میں ہاء سے بدل جاتی ہے اور ظاہر بات ہے کہ تاءِ تانیث ہی وقف کی حالت میں ہاء ہو جاتی ہے، نیز اس کے ماقبل فتحہ ہے جیسے ظُلْمَةٌ اور غُرُفَةٌ. ۱۲

☆(۲) اس صورت میں اَیٌّ اور اَیَّةٌ منادیٰ کی جگہ میں ہونے کی وجہ سے مبنی علی الضم ہی پڑھے جائیں گے اور ان کے بعد منادیٰ معرّف باللام بھی مرفوع ہوگا، اس لئے کہ نداء سے مقصود وہی ہے۔



(اَیُّھَا کو بڑھا کر) اور (مؤنث کے لئے) یا اَیَّتُھَا المرأۃُ (اَیَّتُھَا کو بڑھا کر) کہا جائے گا اَیٌّ اور اَیَّۃٌ معرب ہیں اور ہاء تنبیہ کے لئے ہے۔

اور کبھی حرفِ نداء اور معرّف باللام کے درمیان مناسب اسم اشارہ بھی لایا جاتا ہے، جیسے یا ھٰذا الرَّجلُ اور یَا ھٰذِہِ المرأۃُ تاکہ تعریف کی دو علامتوں کا جمع ہونا لازم نہ آوے، اس لئے کہ الف ولام بھی تعریف کے لئے ہیں اور یا حرفِ نداء بھی تعریف کے لئے ہے اور دو ادوات تعریف کا ایک اسم میں جمع ہونا ممنوع ہے، اس لئے فصل کے لئے[1] درمیان میں "اَیُّھَا" اور "اَیَّتُھَا" کو بڑھائیں گے۔

﴿ أیٌّ اور اَیَّۃٌ کا انتخاب کیوں ؟ ﴾

یادر ہے کہ حرفِ نداء اور معرّف باللام کے درمیان فصل کرنے کے لئے کسی ایسی چیز کی ضرورت تھی، جو اسمِ مبہم ہو اور ماہیتِ معینہ پر دلالت نہ کرتا ہو اور وضع کے اعتبار سے ماہیتِ معینہ پر دلالت کرنے میں کسی دوسری چیز کا محتاج ہو اور اس اسمِ مبہم پر ظاہر میں حرفِ نداء داخل ہو اس لئے کہ وہ اسمِ مبہم اور اپنے مخصّص یعنی معرّف باللام کا شدید محتاج ہو، اور یہ اس لئے کہ منادیٰ میں ضروری ہے کہ ماہیت میں محتاج ہو اور معلوم الذات ہو[2] اب نحویوں نے ایسا اسم جو ان مذکورہ اوصاف کے ساتھ متصف ہو صرف[3] اَیٌّ مذکر کے لئے اور اَیَّۃٌ مؤنث کے

☆(۱) اس پر سوال یہ ہوتا ہے کہ لفظ اللّٰہ معرّف باللام ہے، پھر بھی اس کے شروع میں اَیُّھَا کا اضافہ کیوں نہیں کرتے، نیز اس کے ہمزۂ وصلی کو بھی کیوں ساقط نہیں کرتے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں مسمّیٰ (ذاتِ باری تعالیٰ) کی موافقت اور رعایت کی ہے کہ جس طرح مسمّیٰ اور ذاتِ باری تعالیٰ عقل کے دائرہ کے تحت داخل نہیں، اسی طرح ان کا نام بھی نحوی قاعدہ کے تحت داخل نہیں ہوگا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ دو ادواتِ تعریف کا جمع ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے، اس لئے کہ اس میں الف ولام ہمزۂ محذوفہ کے عوض میں ہیں جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا تو الف ولام جب عوضی ہے تعریف کے لئے نہیں تو دو ادواتِ تعریف کا جمع ہونا لازم نہیں آیا، نیز ہمزۂ وصلی کو باقی رکھا جاتا ہے آواز دراز کرنے کی غرض سے۔۱۲

☆(۲) اگر منادیٰ معلوم الذات نہ ہو تو نداء سے کوئی معنی اور فائدہ نہیں جیسے یَا شیئُ اور یَا موجُودُ جب کہ کسی کا نام یا کنیت نہ ہو تو اس میں نداء سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔۱۲

☆(۳) سوال یہ ہوتا ہے کہ ایسا اسم جو مبہم ہو جو شیئ اور ما بمعنی شیئ بھی ہے تو فصل کے لئے ان دونوں کو کیوں نہیں لائے ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ شیئ اور ما بمعنی شیئ یہ دونوں بھی اگرچہ ابہام کے لئے آتے ہیں لیکن ان دونوں کی وضع اس بنیاد پر نہیں ہوئی کہ ان دونوں کے ابہام کو مخصّص کے ذریعہ زائل کیا جائے برخلاف اَیٌّ اور اسمِ اشارہ دونوں کی وضع مبہم ہے اور دونوں کے ابہام کو دور کرنے کے لئے مخصّص شرط ہے مثلاً اسمِ اشارہ کا ابہام زائل کیا جاتا ہے اشارۂ حسیہ کے ذریعہ یا وصفیت کے ذریعہ اور اَیٌّ کا ابہام زائل کیا جاتا ہے مابعد والے دوسرے اسم کے ذریعہ۔۱۲

☆☆☆☆☆☆☆☆☆

لئے پایا ہے جبکہ مقطوع عن الاضافت ہو[1] اور دوسرے نمبر پر اسم اشارہ کو پایا ہے اس لئے حرفِ نداء اور منادیٰ معرّف باللام کے درمیان فصل کے لئے أيٌّ اور أيَّةٌ اور اسمِ اشارہ کو لے آئے۔

پھر یاد رہے کہ أيٌّ مقطوع عن الاضافت وصف کا زیادہ محتاج ہے اسم اشارہ کے مقابلہ میں، اس لئے کہ وہ وضع کے اعتبار سے مبہم ہے، جس کے مابعد والا اسم اس کے ابہام کو دور کرتا ہے برخلاف اسم اشارہ کہ، اس لئے کہ اسمِ اشارہ کا ابہام کبھی تو اشارۂ حسیہ کے ذریعہ زائل کیا جاتا ہے، اسی وجہ سے يَا هٰذَا پر اکتفاء جائز ہے اور يَا أَيُّهَا پر اکتفاء جائز نہیں۔

﴿ يَا أَيُّهَا الرَّجُلُ کی ترکیب ﴾

يَا أَيُّهَا الرَّجُلُ جیسی مثالوں میں ترکیب کے اعتبار سے نحویوں کے مختلف اقوال ہیں۔ امام اخفشؒ فرماتے ہیں کہ اس جیسی مثالوں میں "أيٌّ" اسم[2] موصول ہے۔ اور اس کے مابعد معرّف باللام خبر ہے مبتداءِ محذوف کی اور مبتداءِ محذوف اپنی خبر سے مل کر جملہ أيٌّ موصول کا صلہ ہے۔

امام اخفشؒ فرماتے ہیں کہ یہاں پر مبتداء کا حذف کرنا منادیٰ کے لئے تخفیف کی مناسبت سے واجب ہے اور خاص طور پر جبکہ منادیٰ پر دو کلمے جمع ہو جائیں یعنی أَيُّهَا تو مبتداء کا حذف بطریق اولیٰ واجب ہوگا۔

امام اخفشؒ کے مذہب پر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اگر آپ کے کہنے کے مطابق أيٌّ موصول کے لئے ہوتو

☆(۱) اوپر ہم نے کہا ہے کہ أيٌّ اور أيَّةٌ حرفِ نداء معرّف باللام کے درمیان مقطوع عن الاضافت ہوتا کہ ابہام کا قصد ہو، اس لئے کہ اگر مقطوع عن الاضافت نہ ہوتو وہ منصوب ہوگا اور مابعد معرّف باللام بھی منصوب ہوگا، اور منصوب ہونے کی وجہ سے اس کے مقصود بالنداء ہونے پر تنبیہ نہیں ہوگی جیسا کہ مرفوع ہونے کی صورت میں مقصود بالنداء ہونے پر تنبیہ ممکن ہے أيٌّ اور أيَّةٌ کے بعد ہاءِ تنبیہ ہے جو مضاف الیہ کے عوض میں ہے، اس لئے کہ أيٌّ اور أيَّةٌ کے بعد یا تو مضاف الیہ ہوگا یا ان پر مضاف الیہ کے قائم مقام تنوین ہوگی، دونوں چیزوں سے بیک وقت خالی نہیں ہوتے، اس کے قائم مقام تنوین ہو جیسے آیتِ کریمہ أَيًّا مَا تَدْعُوْا فَلَهُ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰى میں أَيًّا پر تنوین مضاف الیہ کے عوض میں ہے تقدیرِ عبارت اس طرح ہے "أَيُّهُمْ" تو "هم" مضاف الیہ کو حذف کر کے أَيًّا پر تنوین لے آئے اور یہاں نداء کے باب میں تنوین کا مقام تو ہے نہیں، اس لئے تنوین نہیں لا سکتے۔۱۲

☆(۲) امام اخفشؒ اپنے مذہب کی حقانیت کی دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ أيٌّ کا غیر منادیٰ میں بھی بکثرت استعمال موصول کے لئے ہوتا ہے تو منادیٰ میں اس کا استعمال موصول کے لئے ہوگا، اس لئے کہ أيٌّ کا استعمال موصوف کے لئے بہت ہی کم ہے (كما يجيئ في باب الموصولات) اس لئے أيٌّ منادیٰ کے باب میں بھی موصول کے لئے ہوگا، نہ کہ موصوف کے لئے۔۱۲

وَ يَجُوْزُ تَرْخِيمُ الْمُنَادٰى ، وَهُوَ حذْفٌ فِيْ آخِرِهٖ لِلتَّخْفِيْفِ

پھر یہ منادیٰ مشابہ مضاف ہو جائے گا تو مشابہ مضاف ہونے کی وجہ سے اس پر نصب واجب ہو جائے گا، آپ نصب کیوں واجب نہیں قرار دیتے اور اس کے خلاف رفع کیوں واجب قرار دیتے ہو ؟

امام اخفش اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ أَيٌّ کا صدرِ صلہ جب حذف کر دیا جاتا ہے (جیسا کہ یہاں پر مبتداء صدرِ صلہ محذوف ہے) تو مبنی علی الضم ہوتا ہے، جب مبنی علی الضم ہو گیا تو اس میں کوئی تغیر نہیں ہوگا، اگر چہ مشابہ مضاف ہو۔

اور بعض نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ منادیٰ معرّف باللام أَيٌّ کا عطفِ بیان ہے، اس لئے کہ منادیٰ معرّف باللام مشتق نہ ہونے کی وجہ سے وصف تو نہیں ہو سکتا، لیکن چونکہ وہ وصف کی طرح أَيٌّ کے ابہام کو دور کرتا ہے تو اس کو عطفِ بیان کہیں گے کیونکہ عطفِ بیان وہ ہے جو صفت کے علاوہ ہو اور متبوع کے ابہام کو دور کرتا ہو۔

﴿ باب الترخیم ﴾

ترخیم کے لغوی معنی دم کاٹ دینا، نرم کرنا اور آسان کرنا اور چونکہ منادیٰ کا آخری حرف کاٹ دیا جاتا ہے نرمی اور بولنے میں آسانی کے خاطر، اس لئے اس کو " ترخیم " کہتے ہیں۔

امام اصمعیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے امام سیبویہ سے پوچھا کہ منادیٰ میں آسانی کے لئے کیا کیا جاوے تو امام سیبویہ نے فرمایا ترخیم، اسی سے دنیائے نحو میں یہ باب، ترخیم کے نام سے موسوم ہوا۔

مصنفؒ منادیٰ میں ترخیم کے جواز کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں وَ يَجُوْزُ تَرْخِيْمُ المنادىٰ یعنی منادیٰ میں ترخیم جائز ہے اور منادیٰ میں ترخیم بکثرت ہوتی ہے اور منادیٰ کے علاوہ میں ضرورتِ شعری کی وجہ سے جائز ہے، بغیر ضرورت کے جائز نہیں اور منادیٰ میں ہر حال میں جائز ہے، اس لئے کہ نداء میں مقصود جوابِ نداء ہے تو ترخیم کے ذریعہ نداء اور منادیٰ سے جلدی فراغت کا قصد کیا جاتا ہے تاکہ مقصود (جوابِ نداء) کو جلدی ادا کیا جاوے۔

﴿ ترخیم کی تعریف ﴾

اب نحویوں کی اصطلاح میں ترخیم کس کو کہتے ہیں ؟ اس کو بیان کرتے ہوئے مصنفؒ فرماتے ہیں وَهُوَ حذْفٌ فِي آخِرِهٖ لِلتَّخْفِيْفِ یعنی ترخیم : وہ منادیٰ کے آخر کو حذف[1] کرنا ہے تخفیف کی غرض سے،

☆(۱) حذف آخر سے مراد آخری کلمہ کے آخری حرف کو حذف کرنا ہے، اسی لئے وقف کی حالت میں حذفِ تنوین اور حذفِ حرکت کو ترخیم نہیں کہا جائے گا، اس لئے کہ یہ دونوں کلمہ کے آخری حرف کے بعد ہوتے ہیں اور ترخیم میں حذفِ تاء اور بَعْلَبَکُّ میں آخری کلمہ کو حذف کر کے يَا بَعْلُ پڑھنا داخل ہے، اس لئے کہ محذوف کلمہ کا آخر ہے اور يا غُلامِ میں یاء کا حذف ترخیم کے باب سے خارج ہے، اس لئے کہ مضاف الیہ کلمہ کا آخر نہیں، اس لئے کہ آپ کو معلوم ہوگا کہ اعراب کا ورود ما قبل مضاف پر ہوتا ہے۔۱۲

كَمَا تقُولُ فِيْ مَالِكٍ يَا مَالُ ، وَفِيْ مَنصورٍ يا مَنصُ، وَ فِيْ عُثمانَ يَا عُثْمُ

مطلب یہ ہے کہ محض تخفیف کی وجہ سے آخری حرف کو حذف کیا جاتا ہو، کسی مقتضیٰ یا قاعدۂ صرفی یا سماع لغوی کی وجہ سے حذف کیا گیا ہو تو اس کو ترخیم نہیں کہا جائے گا، اسی لئے یَدٌ ، دَمٌ ، قَاضٍ و دَاعٍ میں آخری حرف کو حذف کیا جاتا ہے اس کے باوجود اس کو ترخیم نہیں کہا جائے گا۔

آگے مصنفؒ ترخیم کی مثالوں کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کَمَا تَقُولُ فِيْ مَالِكٍ يَا مَالُ وَفِيْ مَنصورٍ يا مَنصُ وَ فِيْ عُثمانَ يَا عُثْمُ یعنی جیسے آپ کہیں گے مَالک (کسی کا نام ہو) میں یَا مالُ اور منصور (کسی کا نام ہو) میں یاَ مَنصُ اور عثمان (کسی کا نام ہو) میں یا عُثْمُ.

﴿ترخیم کے شرائط﴾

مصنفؒ نے ترخیم کی تین مثالیں بیان کر کے ترخیم کے شرائط کی طرف اشارہ کیا ہے اور ترخیم کی چار شرطیں ہیں، ان میں سے تین شرطیں عدمی ہیں یعنی ان کا نہ ہونا ضروری اور ایک وجودی یعنی اس کا ہونا ضروری، اب ہم ان شرائط کو تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔

ترخیم کی پہلی شرط یہ ہے کہ منادیٰ مضاف [1] نہ ہو، اسی لئے مصنفؒ نے تینوں مثالیں مفرد بیان کر کے منادیٰ مضاف کو نکال دیا کہ منادیٰ مضاف میں ترخیم جائز نہیں، اس لئے کہ اضافت میں دو جزء ہوتے ہیں۔ ایک مضاف اور دوسرا مضاف الیہ۔ اب ترخیم کا مطلب یہ ہے کہ آخری حرف کو حذف کر دیا جاوے۔

اب دو جزء میں سے مضاف کے آخر کو تو حذف نہیں کر سکتے، اس لئے کہ مضاف اور مضاف الیہ میں شدتِ اتصال کی وجہ سے مضاف کا آخر حکماً درمیان میں ہو گیا اور ترخیم میں درمیان والے حرف کو حذف نہیں کیا جاتا بلکہ آخری حرف کو حذف کیا جاتا ہے، اس لئے مضاف کا آخر تو حذف نہیں کر سکتے۔

☆(۱) یاد رہے کہ مرکب اضافی میں ترخیم جائز نہیں، یہ بصریوں کا مذہب ہے اور کوفیوں نے مضاف میں ترخیم کو جائز قرار دیا ہے اور دوسرے اسم (یعنی مضاف الیہ) کے آخری حرف کو حذف کر دیا جائے گا جیسے شاعر کا شعر : خُذُوْا حَظَّكُمْ يَا آلَ عِكْرِمُ و اذْكُرُوْا : أَوَاصِرَنَا وَ الرَّحْمُ بِالغَيْبِ تُذْكَرُ (اَلْاَصْرَةُ کے معنی قرابت کی وجہ سے کسی پر مہربانی کرنا جمع اَوَاصِرُ اور رَحْمٌ کے معنی قرابت) اس شعر میں ترخیم کی وجہ سے مضاف الیہ کی تاء کو حذف کر دیا ہے، اصل عبارت اس طرح ہے يَا آلَ عِكْرَمَةَ. بصریوں کی طرف سے یہ جواب دیں گے کہ مضاف الیہ میں ترخیم ضرورتِ شعری کی وجہ سے ہے، ورنہ بغیر ضرورت کے مرکب اضافی میں ترخیم جائز نہیں۔۱۲

☆☆☆☆☆☆☆☆

اور اگر مضاف الیہ کے آخر کو حذف کریں تو حقیقت میں منادیٰ تو مضاف ہے مضاف الیہ نہیں، اب اگر مضاف الیہ کے آخر سے حذف کریں تو غیر منادی سے حذف کرنا لازم آئے گا، اس لئے مضاف الیہ کا آخر بھی حذف نہیں ہوسکتا تو منادیٰ مضاف میں ترخیم کی گنجائش نہیں۔

دوسری شرط یہ ہے کہ منادیٰ مستغاث نہ ہو، اس لئے کہ منادیٰ مستغاث میں مدِ صوت مطلوب ہے، اسی لئے اس کے اخیر میں کبھی الف اور شروع میں کبھی لام زائد کیا جاتا ہے اور ترخیم کی وجہ سے آخری حرف کو حذف کرنا مدِ صوت کے منافی ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ منادیٰ جملہ [۱] نہ ہو، اس لئے کہ جملہ کو بلا تغیر حکایت کیا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ امثال کے مانند ہے اور امثال میں تغیر و تبدل کرنا حکایت کے منافی ہے، جیسے تَأَبَّطَ شَرًّا. (ثابت بن جابر کا لقب زمانۂ جاہلیت کا معروف شاعر جو انتہائی تیز دوڑتا تھا) کسی کا نام رکھ دیا جائے اور اس کو پکاریں یَا تَأَبَّطَ شَرًّا.

چوتھی شرط یہ ہے کہ منادیٰ علم تین [۲] حرفوں سے زائد [۳] ہو، کیونکہ جب وہ علم ہے تو اس کی نداء

☆(۱) یاد رہے کہ مرکب اضافی میں (بصریوں کے نزدیک) اور جملہ سے جب کہ کسی کا نام رکھ دیا جاوے (جمہور نحویوں کے نزدیک) دونوں میں علم ہونے کی صورت میں ترخیم اس لئے جائز نہیں کہ جب دونوں سے کسی کا نام رکھ دیا جاتا ہے تو علمیت سے پہلے دونوں کے اجزاء کی رعایت کی جاتی ہے کہ دونوں جزؤں میں سے ہر ایک اعراب کے ساتھ مستقل ہے اور علمیت کے بعد دونوں کے اجزاء میں سے ہر ایک کو معنیٰ استقلال کے اعتبار سے محو (ختم) کردیا جاتا ہے، اس لئے عَبْدُ اللّٰهِ (مرکب اضافی) اور تَأَبَّطَ شَرًّا (جملہ) معنی کے اعتبار سے زیدٌ کی طرح ہے، جب لفظ اور معنی دونوں کی ایک ساتھ رعایت کی گئی تو اب پہلے جزء کا حذف کرنا ممکن نہیں معنی کی طرف نظر کرتے ہوئے، اس لئے کہ وہ آخری جزء نہیں اور نہ دوسرے جزء کا حذف کرنا ممکن ہے اور نہ دوسرے جزء کے آخری حرف کو حذف کرنا ممکن ہے، لفظ کی طرف نظر کرتے ہوئے اس لئے کہ وہ منادیٰ نہیں ہے تو اب ترخیم کی کوئی صورت ممکن نہیں، اس لئے مرکب اضافی اور جملہ میں ترخیم کو ناجائز قرار دیا۔۱۲

☆(۲) سوال یہ ہوتا ہے کہ منادیٰ مرخم تو مبنی ہے اور اسماء مبنیہ تین حروف سے کم بھی ہوتے ہیں جیسے مَا اور مَنْ و غیرھما تو اگر ترخیم کی وجہ سے دو حرف رہ جائیں گے تو کیا خرابی لازم آئے گی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ منادیٰ مرخّم میں مبنی ہونا عارضی ہے تو معرب کے حکم میں ہوا اور منادیٰ کا ضمہ بھی مشابہِ رفع ہے جیسا کہ پہلے معلوم ہوا تو جب معرب کے حکم میں ہے تو وزانِ معرب کا لحاظ بھی ضروری ہے اسی لئے ترخیم میں تین حرف سے زائد ہونے کو شرط قرار دیا۔۱۲

☆(۳) یہ شرط جمہور نحویوں کے نزدیک ہے کہ علم تین حروف سے زائد ہو تو ترخیم جائز ہے ورنہ جائز نہیں اور امام فرّاء اور امام اخفش کے نزدیک علم ثلاثی متحرک الاوسط ہو تو ترخیم جائز ہے کہ درمیانی حرف کی حرکت حرفِ رابع کے قائم مقام ہوجائے گی جیسے رَجُلٌ کسی کا نام رکھ دیں تو اس کو پکاریں یَا رَجُ کہہ کر اور کوفیوں کا مذہب یہ ہے کہ علم ثلاثی میں مطلقاً ترخیم جائز ہے چاہے وہ متحرک الاوسط ہو جیسے رَجُلٌ اور عُمَرُ میں یَا رَجُ ، یَا عُمَ یا متحرک الاوسط نہ ہو جیسے عمرٌو میں یَا عَمْ ، بَكْرٌ میں یَا بَكْ. مصنفؒ کے نزدیک بصریوں کا مذہب راجح ہے، اسی لئے باب ترخیم میں ثلاثی کی کوئی مثال بیان نہیں کی۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

بکثرت ہوگی، لہٰذا ترخیم کرکے اس میں تخفیف مناسب ہے اور چونکہ علمیت کی وجہ سے مشہور بھی ہوگا، اس لئے باقی حروف، حرفِ محذوف پر دال ہوجائیں گے اور چونکہ اس میں تین حروف سے زائد ہوں گے تو بلا علت موجبہ ابنیۂ معرب (معرب کے وزن) سے کم ہونا لازم نہیں آئے گا۔

اور اگر منادیٰ علم نہ ہو یا علم تو ہو مگر تین حرفی ہو اور تیسرا حرف تاءِ تانیث ہو تو اس میں بھی ترخیم جائز ہے جیسے ثُبَةٌ اور شاةٌ کسی کا نام ہو تو اس کو پکارتے ہوئے کہیں یَا شَا اور یَا ثُبُ اس لئے کہ تائے تانیث موضع زوال میں ہوتی ہے تو اس کو گرانے کے لئے ادنیٰ سبب بھی کافی ہے۔

اب رہا یہ سوال کہ تاء کو گرادینے کے بعد صرف دو حرف رہ جاتے ہیں جو وزن معرب سے بھی کم ہیں ؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات ترخیم کی وجہ سے نہیں ہوئی بلکہ جب تاء موجود تھی اس وقت بھی دو ہی حرف تھے، کیونکہ تاء دوسرا[1] کلمہ ہے۔

﴿ حروفِ محذوفہ کی مقدار ﴾

اب سوال یہ ہوتا ہے کہ اگر ترخیم کی وجہ سے آخری حرف کو حذف کریں تو اس کی مقدار کیا ہے ؟ یعنی کتنے حروف حذف کئے جاویں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حروفِ محذوفہ کی مقدار پر مثالیں دلالت کرتی ہیں جو مصنفؒ نے بیان کیں ہیں، جس کی تفصیل یہ ہے کہ کہ منادیٰ کی مختلف صورتیں ہیں۔

ایک صورت یہ ہے کہ منادیٰ کے اخیر میں دو حرفِ زائد[2] ایک کے حکم میں ہو تو دونوں کو حذف

☆(۱) تاءِ تانیث اگرچہ دوسرا کلمہ ہے مگر شدتِ اتصال کی وجہ سے تاء اعراب کو قبول کرتی ہے اور اس کو حذف کرنا جائز ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کو جمع مؤنث سالم میں حذف کردیا جاتا ہے جیسے مُسلماتٌ ۔ ۱۲۔

☆(۲) کہ جب دونوں کو ایک ساتھ زائد کیا تھا تو دونوں کو ایک ساتھ حذف بھی کردیا اور اخیر میں دو حرفوں کا زائد ہونا سات قسموں پر ہے۔ ایک یہ کہ دونوں حروف تثنیہ کے اخیر میں زائد ہو جیسے زَیْدَانِ ، یَضْرِبَانِ کسی کا نام رکھ دیں تو کہیں یَا زَیْدُ، یَا یَضْرِبُ ۔ دوسری یہ کہ جمع مذکر سالم کے اخیر میں زائد ہو، جیسے مُسْلِمُوْنَ ، یَضْرِبُوْنَ کسی کا نام رکھ دیں تو کہیں گے یَا مُسْلِمُ یَا یَضْرِبُ تیسری یہ کہ دونوں حروف جمع مؤنث سالم کے اخیر میں زائد ہو جیسے مسلماتٌ کسی کا نام رکھ دیں تو کہیں یا مسلِمُ ۔ چوتھی یہ کہ اخیر میں الف ونون زائد ہو جیسے عُثمانُ ، مروانُ میں یَا عُثْمُ ، یَا مَرْوُ . پانچویں یہ کہ اخیر میں یائے نسبتی اور ان کے مشابہ یاء ہو جیسے مَدَنِیٌّ ، کُوْفِیٌّ ، کُرْسِیٌّ کسی کا نام رکھ دیں تو کہیں یَا مَدَنُ ، یَا کُوفُ ، یَا کُرْسُ . چھٹی یہ کہ اخیر میں الف تانیث ممدودہ ہو جیسے زَهْرَاءُ میں یَا زَهْرَ ، یَا زَهْرُ . ساتویں یہ کہ اخیر میں ہمزہ ہو اور اس کے ماقبل الف ہو جیسے حَرْبَاءُ کسی کا نام رکھ دیں تو کہیں یَا حَرْبُ ، یَا حَرْبَ .

☆☆☆☆☆☆☆

کریں گے، جیسے عُثمانُ ، مروانُ میں یا عُثْمَ ُ یا مَرْوَ ُ.

دوسری صورت یہ ہے کہ منادیٰ کے اخیر میں ایک حرفِ صحیح ہو اور اس سے پہلے حرفِ مد ہو اور منادیٰ چار حرفی سے زائد ہو تو اس صورت میں بھی دو حرفوں کو حذف کریں گے، جیسے مَنْصُوْرُ ، عَمَّارُ ، مِسْكِيْنُ میں يَا مَنْصُ ، يَا عَمَّ ُ ، يَا مِسْكِ.

یاد رہے کہ پہلی صورت میں بھی دو حرفوں کو حذف کرنا ہے مگر اس میں تین حروف سے زائد کی قید نہیں لگائی، اس لئے کے اس میں آخری دو حرف زائد ایک کے حکم میں ہیں اور اس میں ترخیم کے بعد کلمہ کا دو حرفی رہنا ترخیم کی وجہ لازم نہیں آتا بلکہ اخیر میں دونوں حرف علاحدہ ہیں، گویا پہلے سے یہ کلمے دو حرفی ہیں تو جس طرح دونوں حرف ایک دفعہ زائد ہوئے تھے ایسے ہی دونوں ایک دفعہ حذف کئے جائیں گے، جیسے ثِبُــوْنَ (جمع ہے ثُبَةٌ کی جماعت، گروہ) کسی کا نام رکھ دیں تو اس کو پکارتے ہوئے کہیں گے يَا ثِبُ.

اور دوسری صورت میں دونوں حرفوں کے حذف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ آخری حرف صحیح اور اصلی ہونے کے باوجود حذف ہو جاتا ہے تو مدہ زائدہ بطریق اولیٰ حذف ہونا چاہئے ورنہ صُلْتَ علىَ الْاَسَدِ وَ بُلْتَ عَنِ الشَّاةِ (یعنی شیر پر تو حملہ کر دیا اور بکری سے پیشاب ہو گیا) کی مثل صادق آئے گی۔

مطلب یہ ہے کہ حرفِ اصلی قوی کو حذف کر کے ضعیف حرفِ علت کو باقی رکھیں گے تو یہ مثل صادق آئے گی، اس لئے حرفِ اصلی کے ساتھ حرفِ مدہ کو بھی ترخیم میں حذف کر دیں گے اور اس دوسری صورت میں چار حروف سے زائد ہونے چاہئے تا کہ حرفِ اصلی کے حذف ہونے کے بعد معرب کا وزن (تین حرف) باقی رہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ منادیٰ کی یہ حالت نہ ہو جو اوپر بیان کی تو اس صورت میں اخیر سے ایک حرف حذف کیا جائے گا یعنی اخیر میں حرفِ صحیح ہو اور اس سے پہلے حرفِ علت نہ ہو، جیسے مـالِكٌ میں يـاَ مـالِ اسی طرح منادیٰ کے اخیر میں حرفِ صحیح اصلی نہ ہو تو اس صورت میں بھی ایک حرف حذف ہوگا، اگرچہ اس سے پہلے حرفِ مد ہو، جیسے سِـعْـلاةُ (بھوتنی) ایک عورت کا نام ہے، میں يَـا سِعْلَا جس کے اخیر میں حرفِ صحیح تاء تو ہے لیکن اصلی نہیں، اس لئے صرف تاء کو حذف کریں گے۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ اگر منادیٰ مرکب (اضافی اور اسنادی کے علاوہ) ہو تو آخری اسم کو حذف کریں گے، جیسے مرکب بنائی خَمْسَةَ عشرَ کسی کا نام رکھ دیں تو کہیں گے يَا خَمْسَةَ ُ اور مرکب منع صرف

وَ يَجُوزُ فِيْ آخِرِ الْمُنَادٰى الْمُرَخَّمِ الضَّمُّ وَ الْحَرَكَةُ الْاَصْلِيَّةُ كَمَا تَقُوْلُ فِيْ يَا حَارِثُ يَا حَارِ وَ يَا حَارُ ، وَ اعْلَمْ أَنَّ يَا مِنْ حُرُوْفِ النِّدَاءِ قَدْ تُسْتَعْمَلُ فِي الْمَنْدُوْبِ اَيْضًا وَهُوَ الْمُتَفَجَّعُ عَلَيْهِ بِيَا أَوْ وَا كَمَا يُقَالُ يَا زَيْدَاهُ وَ وَا زَيْدَاهُ

بَعْلَبَكُّ کسی کا نام رکھ دیں یا بَعْلَ ' اور مرکب صوتی سيبويه کسی کا نام رکھ دیں تو کہیں گے یا سِیْبَ ' اور مرکب توصیفی مسعود گل کسی کا نام رکھ دیں تو کہیں گے یا مسعودُ

﴿ منادیٰ مرخم کا اعراب ﴾

آگے مصنفؒ منادیٰ مرخم کے اعراب کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں وَ يَجُوزُ فِي آخِرِ المنادٰى المرَخَّمِ الضَّمُّ و الحركَةُ الاصليّةُ یعنی منادیٰ مرخم میں ضمہ اور حرکتِ اصلیہ دونوں جائز ہیں۔

مطلب یہ ہے کہ منادیٰ مرخم کو مستقل مانا جائے اور حرفِ محذوف کو نسیاً منسیًّا قرار دیا جائے گویا کچھ بھی حذف نہیں ہوا تو اس پر ضمہ پڑھا جاوے، اس لئے کہ منادیٰ مفرد معرفہ مبنی علی الضم ہوتا ہے، جیسے یَا حارِثُ میں یَا حارُ.

اور اگر آخری حرفِ محذوف کو ثابت کے درجہ میں مانا جائے تو اس پر حرکتِ اصلیہ پڑھی جائے گی، جیسے یا حارِثُ میں یَا حارِ.

﴿ منادیٰ مندوب اور اس کے احکام ﴾

اب آگے مصنفؒ منادیٰ کی ایک اور قسم یعنی مندوب کے احکامات بیان فرماتے ہیں، اس لئے کہ اسمِ مندوب بہت سے احکامات میں منادیٰ کے موافق ہے۔

چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں، و اعْلَمْ أَنَّ يَا مِنْ حُرُوْفِ النِّدَاءِ قَدْ تُسْتَعْمَلُ فِي الْمَنْدُوْبِ اَيْضًا[1] وَهُوَ الْمُتَفَجَّعُ عَلَيْهِ بِيَا أَوْ وَا یعنی اور جان تو بیشک یا حروفِ نداء میں سے ہے۔ کبھی مندوب میں

☆(۱) ایضاً مصدر ہے، آضَ. يَئِيْضُ مِنْ بَابِ بَاعَ يَبِيْعُ ، آضَ افعالِ ناقصہ میں سے ہے، کبھی رَجَعَ کے معنی میں تامہ ہوتا ہے اور کبھی صَارَ کے معنی میں ناقصہ ہوتا ہے، ترکیب کے اعتبار سے چند احتمال ہیں جن میں سے بعض راجح ہیں اور بعض مرجوح، ایک احتمال یہ ہے کہ یہ لفظ بتأ ویل مشتق حال واقع ہوتا ہے قَالَ کی ضمیر سے جو اس کے ماقبل مقدر ہوتا ہے، تقدیرِ عبارت اس طرح ہوتی ہے قَالَ اَيْضًا اى رَاجِعاً الى القولِ السابقِ مگر یہ ترکیب مرجوح ہے اس لئے کہ یہ ترکیب مبنی ہے اس امر پر کہ قال کا قائل اس سے پہلے کوئی قول کہہ چکا ہے حالاں کہ، ایضاً کے استعمال کے لئے سبقِ قول شرط نہیں، جیسے

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

فَوَا مُخْتَصَّةٌ بِالْمَنْدُوبِ وَ يَا مُشْتَرِكَةٌ بينَ النِّدَاءِ وَ الْمَنْدُوبِ

بھی استعمال کی جاتی ہے اور مندوب وہ ہے جس پر "یا" یا "وا" کے ذریعہ رنج کا اظہار کیا جاوے۔

مَنْدُوبٌ اسمِ مفعول کا صیغہ ہے، لغت میں وہ میت ہے جس کے محاسن اور اچھے صفات کو بیان کر کے رویا جائے تا کہ سامعین اس کی موت کو بڑا حادثہ خیال کریں اور رونے والے کو رونے میں معذور سمجھ کر اس کے ساتھ رنج و تکلیف میں شریک ہو جائیں، جیسے يَا زيداهُ اور وَا زيداهُ میں الف مدِ صوت کے لئے ہے جو ندبہ میں مطلوب ہے۔

یاد رہے کہ مندوب وہ اسم ہے جس کی ذات کے وجود یا عدم پر اظہارِ درد کیا جاوے چاہے، یا کے ذریعہ یا وا کے ذریعہ تو جس کے عدم پر اظہارِ درد کیا جائے وہ میت ہے کہ جس کے مرجانے پر زندہ روتا ہے، جیسے يَا زيداهُ ، وَا زيداهُ.

اور جس کے وجود پر اظہارِ درد کیا جاتا ہے وہ وہ شيئ ہے جو میت کے مرجانے سے وجود میں آئی، جیسے وَا مُصِيْبَتَاهُ اور يا مُصِيْبَتَاهُ ، وَا حَسْرَتَاهُ ، يَا حسْرَتَاهُ وَا وَيْلاهُ ، يَا وَيْلاهُ کہ جب آدمی مرجاتا ہے تو اس کے مرنے سے مصیبت اور حسرت وجود میں آتی ہے۔

﴿ وَا اور یَا میں فرق ﴾

آگے مصنفؒ "وَا" اور "یَا" کے درمیان فرق کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں فَوَا مُخْتَصَّةٌ بِالْمَنْدُوب وَ يَا مُشْتَرِكَةٌ بينَ النِّداءِ وَ الْمَنْدُوب یعنی "وَا" صرف مندوب کے ساتھ خاص ہے (اس

(حاشیہ متعلق صفحہ گذشتہ) قُلْتُ الْيَوْمَ كَذَا وَ قُلْتُهُ اَمْسِ اَيْضًا اور كَتَبْتُ الْيَوْمَ وَ كَتَبْتُهُ اَمْسِ اَيْضًا اور سبق قول کا مقتضاء یہ ہے کہ یہ دونوں ترکیبیں غلط ہوں، حالانکہ دونوں صحیح ہیں اور مستعمل بھی ہیں، دوسرا احتمال یہ ہے کہ اَيْضًا مفعولِ مطلق ہو آضَ فعلِ مقدر کا، یعنی آضَ اَيْضًا اَیْ رَجَعَ رُجُوْعًا ، تیسرا احتمال یہ ہے کہ اَيْضًا حال ہو آضَ فعلِ مقدر کی ضمیر فاعل سے جو آضَ میں مستتر ہے، اس صورت میں لفظِ اَيْضًا مؤول بالمشتق ہوگا، جیسے آضَ اَيْضًا اَیْ آضَ حَالَ كَوْنِهٖ آئِضًا اَیْ رَجَعَ حَالَ كَوْنِهٖ رَاجِعًا، کیونکہ مصدر حال نہیں ہوتا، یہ دونوں ترکیبیں صحیح اور راجح ہیں، باقی اس کا فعل ہر صورت میں محذوف ہوتا ہے، جس کی دلیل یہ قول ہے : عِندهٗ علمٌ وَ مالٌ اَيضًا کیونکہ اس ترکیب میں ايضاً سے پہلے کوئی ایسی شیئ نہیں جس میں عامل بننے کی صلاحیت ہو، معلوم ہوا کہ اس کا عامل محذوف ہوتا ہے، ایضًا کا استعمال ایسے امرین میں ہوتا ہے جن میں نہ نسبت تباین کی ہو اور نہ تلازم کی، بلکہ توافق کی نسبت ہو، یعنی ایک دوسرے سے مستغنی ہو، صرف ان کے درمیان اتفاقی تعلق ہو، چنانچہ جَاءَنِی زيدٌ اَيْضًا جائز نہیں، اس لئے کہ امرِ واحد ہے اور طَلَعَ الشَّمْسُ وَ وُجِدَ النَّهَارُ اَيْضًا اور جَاءَ نِیْ زَيْدٌ وَ ذَهَبَ عَمْرٌو اَيْضًا جائز نہیں، اگر چہ ان دونوں ترکیبوں میں امرین موجود ہے، اس لئے کہ پہلی ترکیب میں تلازم کی نسبت ہے اور دوسری ترکیب میں تباین کی نسبت ہے، البتہ جاءَ نِیْ زَيْدٌ وَ اَخُوهُ اَيْضاً جائز ہے كما لا يخفىٰ على العارفِ باللغةِ العربيةِ ۱۲۔

و حُكْمُهٗ فِي الاعرابِ وَ الْبِناءِ مِثْلُ حُكْمِ الْمُنَادٰى

لئے کہ "وا" کے ذریعہ نداء نہیں کی جاتی) اور "یا" دونوں کے لئے مشترک ہے۔یعنی "یا" مندوب اور نداء دونوں میں استعمال کی جاتی ہے۔

مگر "یا" کو مندوب میں اس وقت استعمال کرتے ہیں جب کہ کوئی قرینہ ہواور وہ قرینہ مندوب کے اخیر میں الف ہوتی ہے اور حروفِ نداء میں سے مندوب کے لئے صرف "یا" استعمال کی جاتی ہے، باقی حروفِ نداء مندوب میں استعمال نہیں ہوتے ، اس لئے کہ "یا" زیادہ مشہور ہے، یا اس لئے کہ تمام حروفِ نداء میں "یا" ہی اصل ہے۔

﴿ مندوب کا حکم ﴾

آگے مصنفؒ اعراب کے اعتبار سے مندوب کا حکم بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں و حُكْمُهٗ فِي الاعرابِ وَ الْبِناءِ مِثْلُ حُكْمِ الْمُنَادٰى یعنی مندوب کا حکم معرب اور مبنی ہونے میں منادیٰ کے حکم کے مانند ہے۔

مثلاً اسمِ مندوب مفرد معرفہ ہوتو مبنی علی الضم ہوگا، جیسے وَا زَيْدُ اگر مندوب مضاف یا مشابہ مضاف ہوتو منصوب ہوگا، جیسے وَا عَبْدَ اللهِ.

لیکن یادرہے کہ اسم مندوب تمام احکام میں منادیٰ کی طرح نہیں ہوتا ، چنانچہ اسم مندوب کبھی نکرہ نہیں ہوسکتا ، اس لئے کہ اسم مندوب کا معرفہ ہونا[1] واجب ہے، برخلاف منادیٰ کے، کہ منادیٰ معرفہ اور نکرہ دونوں ہوتا ہے۔

﴿ مندوب کے اخیر میں الف ﴾

یادرہے کہ جمہور نحویوں کے نزدیک مندوب کے اخیر میں الف کالاحق کرنا جائز ہے، چاہے ندبہ یا کے ساتھ کیا جاوے یا وا کے ساتھ کیا جاوے، تاکہ مدِّ صوت کا فائدہ ہو، جیسے وَا زيدَاهْ اور يَا زَيدَاهْ۔

☆(۱) اسی لئے مندوب میں شرط یہ ہے کہ مندوب معروف اور مشہور ہو، تاکہ ندبہ کرنے والا مندوب کے مشہور ہونے کے باعث ندبہ کرنے اور اظہارِ درد وغم کرنے میں معذور سمجھا جاوے، مگر یہ شرط مندوب کی اس قسم میں ہے جو مر گیا ہو اور اس کو رویا جاوے، اسی لئے وَا رَجُلاهْ جائز نہیں، اس لئے کہ رَجُل کے ساتھ کوئی مندوبِ خاص مشہور نہیں کہ ذہن اس کی طرف منتقل ہو اور ندبہ کرنے والا اس میں معذور سمجھا جاوے، البتہ وَا مُصِيبَتَاهْ وَا حَسْرَتَاهْ نکرہ ہونے کے باوجود جائز ہے۔۱۲

☆☆☆☆☆☆☆

علامہ اندلسی کا مذہب یہ ہے کہ اگر ندبہ وَا کے ساتھ کیا جاوے تو اخیر میں الف کا لاحق کرنا جائز ہے اور ندبہ یَا کے ساتھ کیا جاوے تو مندوب کے اخیر میں الف کا لاحق کرنا واجب ہے تا کہ نداءِ محض کے ساتھ التباس لازم نہ آوے۔

اور علامہ رضی کا مذہب یہ ہے کہ اگر ندبہ کی حالت پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ ہو تو مندوب پر الف کے داخل کرنے اور نہ کرنے میں اختیار ہے اور اگر ندبہ کی حالت پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ نہ ہو تو مندوب کے اخیر میں الف کا داخل کرنا واجب ہے، یہی مذہب راجح معلوم ہوتا ہے۔

﴿ التباس کے موقع پر الف کی تبدیلی ﴾

بعض صورتوں میں الف زیادہ کرنے سے التباس لازم آتا ہے، اس لئے مندوب کے آخری حرف کی حرکت کے موافق حرفِ مد کی طرف عدول کیا جائے گا۔

مثلاً مخاطبہ ایک عورت کے غلام کا ندبہ کرنا ہو تو اس صورت میں الف زیادہ کر کے کہیں وَا غُلَامَکَاہْ تو اس صورت میں مخاطب مرد کے ساتھ التباس لازم آتا ہے، اس لئے کاف کے کسرہ کے موافق یاء مدہ لا کر اس طرح کہیں گے وَا غُلامَکِیْہْ۔

اسی طرح مخاطب جمع مذکر کے غلام کا ندبہ کرنا ہو اور الف زیادہ کر کے کہیں وَا غُلَامَکُمَاہْ تو اس صورت میں تثنیہ کے ساتھ التباس لازم آتا ہے، اس لئے ضمیر کے موافق واو مدہ لا کر کہیں گے وَا غُلامَکُمُوْہْ.

﴿ اگر مندوب مرکب ہو ﴾

اگر مندوب مرکب اضافی ہو تو الفِ ندبہ کو مضاف الیہ کے اخیر میں لا کر کہیں گے وَا اَمِیْرَ الْمُؤْمِنَاہْ اس میں مندوب اَمِیْرَ مضاف ہے، اگر مضاف پر الف کو داخل کرتے ہیں تو مضاف اور مضاف الیہ کے درمیان فصل ہو جاتا ہے، حالانکہ مضاف اور مضاف الیہ کے درمیان اتصال شدید ہوتا ہے، اسی طرح مشابہ مضاف میں دوسرے کلمہ پر الفِ ندبہ کو داخل کریں گے، جیسے وَا طَالِعاً جَبَلاہْ۔

اسی طرح موصول، صلہ میں بھی صلہ کے اخیر میں الفِ ندبہ کو داخل کیا جائے گا، جیسے وَا مَنْ حَفَرَ بِئْرَ زَمْزَمَاہْ۔

مندوب مرکب توصیفی وَا زَیْدُ الطَّوِیْلُ میں صفت الطَّوِیْلُ پر الف کو زیادہ کرنا امام سیبویہ، امام

خلیل اور بصریوں کے نزدیک جائز نہیں، چنانچہ وَا زَيْدُ الطَّوِيْلَاهُ جائز نہیں۔

بلکہ اگر الف زائد کرنا ہو تو خود موصوف پر الف اور ہاءِ زائدہ کر کے کہیں گے وَا زَيْـدَاهُ الطَّوِيْلُ ،اس لئے کہ موصوف کا صفت کے ساتھ اتصال اتنا شدید نہیں جتنا مضاف کا مضاف الیہ کے ساتھ اتصال ہوتا ہے کہ مضاف الیہ کو مضاف کے اتمام کے لئے لاتے ہین، اس لئے مضاف الیہ مضاف کے جزء کے مانند ہے، برخلاف صفت کے، کہ وہ موصوف کے تام ہو جانے کے بعد تخصیص یا توضیح کی غرض سے لائی جاتی ہے، اسی بناء پر يَـا اَمِيْرَ الْمُؤْمِنَاهُ جائز ہے اور وَا زَيْدُ الطَّوِيْلَاهُ ناجائز ہے۔

امام یونس اور کوفیوں کا مذہب یہ ہے کہ صفت کے اخیر میں بھی الف کا زائد کرنا درست ہے، اس لئے کہ اگر چہ موصوف کا صفت کے ساتھ لفظ کے اعتبار سے اتصال ناقص ہے، لیکن معنی کے اعتبار سے موصوف اور صفت متحد بالذات ہیں، چنانچہ مثالِ مذکور میں اَلطَّوِيْلُ بعینہ زید ہے، برخلاف مضاف اور مضاف الیہ کے، کہ وہ دونوں معنی کے لحاظ سے غیر ہوتے ہیں۔

امام یونس اور کوفیین اپنے دعویٰ کی ایک دلیل سماعی بھی پیش کرتے ہیں کہ ایک اعرابی کے دو پیالے گُم ہو گئے، تو اس نے کہا : وَا جُـمْـجُمَتَيِ الشَّامِيَتَاهُ (ہائے میرے شامی دو بڑے پیالے) معلوم ہوا کہ علامتِ مندوب کا صفت کے اخیر میں لاحق کرنا جائز ہے۔

بصریوں کی طرف سے ان حضرات کو جواب دیں گے کہ اعرابی کا یہ قول شاذ ہے اور لغتِ غیر فصیح ہے، اس لئے اس قول کو قابلِ قبول نہیں سمجھا جائے گا۔

﴿ مفعول فیہ ﴾

آگے مصنفؒ منصوبات کی تیسری فصل میں منصوبات کی تیسری قسم (مفعول فیہ) کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں : فَصْلٌ اَلْمَفْعُوْلُ فِيْهِ یعنی یہ فصل ہے مفعول فیہ کے بیان میں۔

﴿ مفعول فیہ کی تعریف ﴾

آگے مصنفؒ مفعول فیہ کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں هُوَ اِسْمُ مَا وَقَعَ فِعْلُ الْفَاعِلِ فِيْهِ مِنَ الـــزَّمَـــانِ وَ الْـــمَـــكَـــانِ یعنی مفعول فیہ : وہ اسم ہے جس (یعنی زمان اور مکان) میں فاعل کا

وَ يُسَمّٰى ظَرْفًا

فعل[1] واقع ہو۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان، سُبْحٰنَ الَّذِیْ اَسْرٰی بِعَبْدِهٖ لَيْلاً مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَی الْمَسْجِدِ الْاَقْصَی الَّذِیْ بَارَكْنَا حَوْلَهٗ میں لَيْلاً اور حَوْلَهٗ مفعول فیہ ہیں۔

یاد رہے کہ مِنَ الزَّمَانِ وَ الْمَكَانِ یہ " ما " موصولہ یا موصوفہ کا بیان ہے، یعنی وہ چیز جس میں فعلِ لغوی کا وقوع ہوتا ہے، وہ یا تو زمان ہوگا یا مکان۔

اب زمان سے مراد وہ ہے جو " متٰی " کے جواب میں آئے۔ جیسے متٰی جِئْتَ ؟ کے جواب میں جِئْتُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ میں يَوْمَ الْجُمُعَةِ اسمِ زمان ہے۔

اور مکان سے مراد وہ ہے جو " اَيْنَ " کے جواب میں آئے۔ جیسے : اَيْنَ تَجْلِسُ ؟ کے جواب میں اَجْلِسُ اَمَامَكَ میں اَمَامَكَ اسمِ مکان ہے۔

علامہ رضی فرماتے ہیں کہ مفعول فیہ کی تعریف یہ کرنی چاہئے : هُوَ مَا فُعِلَ فِيْهِ مَضْمُوْنُ عَامِلِهٖ مِنْ زَمَانٍ أَوْ مَكَانٍ تاکہ سِرْتَ وَ يَوْمُ الْجُمُعَةِ زَمَانُ سَيْرِكَ جیسی مثالوں سے اعتراض نہ ہو۔

﴿ ظرف اور اس کی قسمیں ﴾

آگے مصنفؒ مفعول فیہ کا دوسرا نام بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں : وَ يُسَمّٰى ظَرْفًا یعنی مفعول فیہ کا نام ظرف رکھا جاتا ہے، اس لئے کہ ظرف وہ چیز ہے جو کسی چیز کو گیر لیوے اور چونکہ مفعول فیہ بھی فعل کے وقوع کو گیر لیتا ہے، اس لئے اس کو ظرف کہتے ہیں۔

پھر ظرف کی اولاً دو قسمیں ہیں : (۱) ظرفِ زمان (۲) ظرفِ مکان۔ پھر دونوں میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں : (۱) ظرفِ زمان مبہم (۲) ظرفِ زمان محدود۔ (۱) ظرفِ مکان مبہم (۲) ظرفِ مکان محدود۔

☆(۱) یہاں پر فعل سے مراد فعلِ لغوی ہے، یعنی معنی مصدری اور حدثی معنی ملحوظ ہیں، فعلِ اصطلاحی (جو اسم اور حرف کے مقابلہ میں استعمال کیا جاتا ہے وہ) مراد نہیں، اسی لئے یہ تعریف اسمِ مفعول اور مصدر وغیرہما کو شامل ہوگی، اسی طرح یہاں فعل سے مراد عام ہے، چاہے حقیقی ہو۔ جیسے : صُمْتُ دَهْرًا یا فعل تقدیری ہو جیسے يومَ الجُمُعَةِ صُمْتُ فِيْهِ میں يومَ الجُمُعَةِ فعلِ مقدر کا مفعول فیہ ہے اور وقوع سے مراد بھی عام ہے، چاہے مطابقۃً ہو۔ جیسے صُمْتُ الْيَوْمَ یا تضمناً ہو، جیسے ضَرَبْتُ الْيَوْمَ. ۱۲.

وَ ظُرُوْفُ الزَّمَانِ عَلٰی قِسْمَیْنِ ، مُبْهَمٌ وَ هُوَ مَالاَ یَکُوْنُ لَهٗ حَدٌّ مُعَیَّنٌ کَدَهْرٍ وَ حِیْنٍ ، وَ مَحْدُوْدٌ وَ هُوَ مَا یَکُوْنُ لَهٗ حدٌّ مُعَیَّنٌ کَیَوْمٍ وَ لَیْلَةٍ وَ شَهْرٍ وَ سَنَةٍ ، وَ کُلُّهَا مَنْصُوْبٌ بِتَقْدِیْرِ فِیْ تَقُوْلُ صُمْتُ دَهْرًا وَ سَافَرْتُ شَهْرًا اَیْ فِیْ دَهْرٍ وَ شَهْرٍ

﴿ ظرف زمان کا اعراب ﴾

پھر آگے مصنف ؒ ظرفِ زمان کی قسمیں بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں،وَ ظُرُوْفُ الزَّمَانِ عَلٰی قِسْمَیْنِ یعنی ظرفِ زمان کی دوقسمیں ہیں(۱) مبہم (۲) محدود، اورعبارت میں ظروف کی اضافت الزَّمَان کی طرف بیانیہ ہے،یعنی مِنْ کے معنی میں ہے۔

پھر آگے مصنف ؒ ظروفِ زمان کی دونوں قسموں کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں،مُبْهَمٌ وَ هُوَ مَالاَ یَکُوْنُ لَهٗ حَدٌّ مُعَیَّنٌ وَ مَحْدُوْدٌ وَ هُوَ مَا یَکُوْنُ لَهٗ حدٌّ مُعَیَّنٌ یعنی ظرفِ زمان کی پہلی قسم مبہم ہے اور مبہم : وہ ہے جس کی کوئی حد معین نہ ہو،جیسے دَهْرٌ اور حِیْنٌ۔

اورظرفِ زمان کی دوسری قسم محدود ہے اور محدود وہ ہے جس کی کوئی حد معین ہو۔جیسے یَوْمٌ ، لَیْلَةٌ، شَهْرٌ اور سَنَةٌ۔

پھر آگے مصنف ؒ ظرفِ زمان کی دونوں قسموں کا اعراب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں وَ کُلُّهَا مَنْصُوْبٌ بِتَقْدِیْرِ[1] فِیْ یعنی اورتمام کی تمام (یعنی ظرفِ زمان چاہے مبہم ہو یا محدوددونوں قسمیں) منصوب ہیں فِیْ حرفِ جر کے مقدر ہونے ساتھ۔جیسے صُمْتُ دَهْراً اور سَافَرْتُ شَهْراً اَیْ فِیْ دَهْرٍ وَ شَهْرٍ۔

مطلب یہ ہوا کہ مفعول فیہ زمان منصوب ہوتا ہے جبکہ "فِیْ" حرفِ جر مقدر ہو،اس لئے کہ ظروفِ زمان بلاواسطہ فعل کے معمول ہیں اور فعل اپنے معمول کونصب دیتا ہے۔

تمام ظروف زمانیہ مبہم ہو یا محدود،تقدیر فِیْ کوقبول کرتے ہیں،اس لئے کہ زمانِ مبہم (مفعول فیہ) فعل کا جزء ہے اور یہ قاعدۂ مسلمہ ہے کہ جب جزءِ فعل کوعلاحدہ مستقل ذکر کرتے ہیں تو وہ بلاواسطہ حرفِ جر منصوب

☆(۱)ایک بات یادرہے کہ محذوف اور مقدر میں فرق ہے،مقدر وہ ہے جس کا اثر لفظوں میں باقی ہو اور محذوف وہ ہے جس کا اثر لفظوں میں باقی نہ ہو،یہاں پر تقدیر کے بجائے حذف کا لفظ استعمال کرنا چاہئے تھا،اس لئے کہ فِیْ کا کوئی اثر لفظوں میں نہیں رہتا،لیکن مصنف ؒ نے ایک کو دوسرے کی جگہ پر استعمال کیا،معلوم ہوا کہ مصنف ؒ کے نزدیک محذوف اور مقدر میں کوئی فرق نہیں، بلکہ دونوں مترادف ہیں۔۱۲

وَ ظُرُوْفُ الْمَكَانِ كَذَالِكَ ، مُبْهَمٌ وَ هُوَ مَنْصُوبٌ اَيْضًا بِتَقْدِيْرِ فِيْ نَحْوُ جَلَسْتُ خَلْفَكَ وَ اَمَامَكَ

ہوتا ہے۔جیسے مفعولِ مطلق،لہذا ظرفِ زمان مبہم بھی تقدیر فِيْ کو قبول کرے گا۔

اور زمان محدود کو مبہم پر محمول کرتے ہیں،اس لئے کہ دونوں ذات (یعنی زمانیت) میں شریک ہیں۔

جیسے: صُمْتُ دَهْراً یہ مثال ہے،ظرفِ زمان مبہم کی اصل میں "فِيْ" مقدر ہے،یعنی صُمْتُ فِيْ دَهْرٍ اور سافَرْتُ شَهْراً یہ مثال ہے۔ظرفِ زمان محدود کی اصل میں "فِيْ" مقدر ہے،یعنی سَافَرْتُ فِيْ شَهْرٍ۔

اگر "فِيْ" حرفِ جر مذکور ہو،جیسے خَرَجْتُ فِيْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ تو اس پر جر واجب ہے،اس لئے کہ حرفِ جر کو ملغی قرار دینا شائع نہیں۔

﴿ مصنفؒ کا مذہب ﴾

مصنفؒ نے مفعول فیہ کی تعریف کرتے ہوئے تقدیر "فِيْ" کی قید نہیں لگائی،معلوم ہوا کہ اگر حرفِ جر مذکور اور ملفوظ ہو تو اس صورت میں اس کو مفعول فیہ کہا جائے گا،کہ مفعول فیہ: ہر وہ اسم ہے جس میں فاعل کا فعل واقع ہو،اب چاہے حرفِ جر مقدر ہونے کی وجہ سے منصوب ہو۔جیسے صُمْتُ دَهْراً یا حرفِ جر ملفوظ ہونے کی وجہ سے مجرور ہو۔جیسے صُمْتُ فِيْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ۔

اور جمہور نحویوں کے نزدیک اگر "فِيْ" حرفِ جر مقدر ہو تو اس کو مفعولِ فیہ کہا جائے گا،جیسے صُمْتُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ میں يَوْمَ الْجُمُعَةِ مفعول فیہ ہے اور اگر "فِيْ" حرفِ جر مذکور ہو تو اس کو مفعول بہ کہیں گے جو حرفِ جر کے واسطہ سے مجرور ہے،اس لئے کہ جمہور نحویوں کے نزدیک مفعول فیہ: وہ زمان اور مکان ہے جو تقدیر "فِيْ" کے ساتھ منصوب ہوتا ہے اور وہ زمان اور مکان جس میں "فِيْ" مذکور ہو اس کو مفعول فیہ نہیں کہتے،بلکہ وہ بواسطۂ حرفِ جر مفعول بہ ہے،تو مصنفؒ نے اس مقام پر جمہور کی مخالفت کی ہے۔

﴿ ظرفِ مکان کا اعراب ﴾

پھر آگے مصنفؒ ظرفِ مکان کی دو قسمیں بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں وَ ظُرُوْفُ الْمَكَانِ كَذَالِكَ یعنی ظروفِ مکانیہ کی ظروفِ زمانیہ کی طرح دو قسمیں ہیں،مبہم اور محدود۔

اس کے بعد مصنفؒ ظرفِ مکان مبہم کا اعراب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں،مُبْهَمٌ وَ هُوَ مَنْصُوبٌ اَيْضاً بِتَقْدِيْرِ فِيْ یعنی ظرفِ مکان مبہم اور وہ بھی منصوب ہوتا ہے "فِيْ" کے تقدیر ہونے کے

وَ مَحْدُودٌ وَ هُوَ مَالاَ يَكُونُ مَنْصُوباً بِتَقْدِيرِ فِيْ ، بَلْ لاَبُدَّ مِنْ ذِكْرِ فِيْ فِيْهِ نَحْوُ جَلَسْتُ فِي الدَّارِ وَ فِي السُّوْقِ وَ فِي الْمَسْجِدِ

ساتھ، اس لئے کہ ظرفِ مکان مبہم کو ظرفِ زمان مبہم پر محمول کریں گے کہ دونوں وصفِ ابہام میں شریک ہیں۔ جیسے جَلَسْتُ خَلْفَكَ اور جَلَسْتُ اَمَامَكَ أَيْ فِيْ خَلْفِكَ اور فِيْ اَمَامِكَ ۔

خَلْفُ اور اَمَامُ اگرچہ جہت کے اعتبار سے متعین ہیں، لیکن حال کے اعتبار سے مبہم ہیں، اس لئے کہ خَلْفُ انقطاعِ ارض تک کو شامل ہے اور اَمامُ بھی اسی طرح ہے۔

ظرفِ مکان مبہم کے لئے جہاتِ ستہ کو استعمال کیا جاتا ہے اور وہ یہ ہیں : اَمَامُ ، خَلْفُ ، فَوْقُ ، تَحْتُ يَمِيْنُ اور شِمَالُ۔

پھر آگے مصنفؒ ظرفِ مکان[1] محدود کا اعراب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، وَ مَحْدُودٌ وَ هُوَ مَالاَ يَكُونُ مَنْصُوباً بِتَقْدِيرِ فِيْ بَلْ لاَبُدَّ مِنْ ذِكْرِ فِيْ فِيْهِ یعنی ظرفِ مکان محدود : وہ ہے جو "فِيْ" مقدرہ کے ساتھ منصوب نہ ہو، بلکہ اس میں "فِيْ" کا ذکر کرنا ضروری ہے، اس لئے کہ زمانِ مبہم کے ساتھ اس کی کوئی اشتراکیت نہیں، نہ ذات میں نہ صفت میں۔ جیسے جَلَسْتُ فِي الدَّارِ وَ فِي السُّوْقِ وَ فِي الْمَسْجِدِ۔

یادرہے کہ دَخَلْتُ ، سَكَنْتُ اور نَزَلْتُ تینوں افعال، ظرفیت (مفعول فیہ) پر نصب دیتے ہیں، چاہے ظرف مبہم ہو یا محدود۔ جیسے دَخَلْتُ الدَّارَ اور سَكَنْتُ الْغُرْفَةَ اور نَزَلْتُ الْمَدِيْنَةَ ، اس لئے کہ ان تینوں افعال کا استعمال کثرت سے ہوتا ہے تو "فِيْ" حرفِ جر کو محدود میں بھی حذف کر دیتے ہیں اور مابعد والے اسم (مفعول فیہ) پر نصب ظرفیت کی بناء پر ہے، امام سیبویہ کا یہی مذہب ہے۔

علامہ جرمیؒ فرماتے ہیں کہ دَخَلْتُ متعدی ہے اور اس کا مابعد مفعول بہ ہونے کی وجہ سے منصوب ہے، مفعول فیہ ہونے کی وجہ سے منصوب نہیں۔

☆(۱) یادرہے کہ مکانِ محدود سے مراد : وہ اسم ہے جس کے لئے اس کا اسم کسی امر کی وجہ سے اپنے مسمّٰی میں داخل ہو، جیسے : جگہوں کے نام، اس لئے کہ وہ ان مواضع کے اعلام ہیں، ان جگہوں کے عین کے اعتبار سے جیسے : بَلَدٌ ، سُوْقٌ اور دَارٌ یہ نام ہیں، ان جگہوں کے لئے چیزوں کو ان میں داخل ہونے کی وجہ سے جیسے : دَارٌ جمع دُوْرٌ داخل ہیں، بَلَدٌ میں اور دَكَاكِيْنُ داخل ہیں، سُوْقٌ میں۔۱۲

فَصْلٌ اَلْمَفْعُولُ لَهٗ ، وَ هُوَ اِسْمُ مَالِاَجْلِهٖ يَقَعُ الْفِعْلُ الْمَذْكُورُ قَبْلَهٗ وَ يُنْصَبُ بِتَقْدِيْرِ اللَّامِ

لیکن امام سیبویہ کا مذہب زیادہ صحیح ہے کہ دَخَلْتُ لازم ہے اور اس کا مابعد مفعولِ فیہ ہونے کی وجہ سے منصوب ہے، اسی لئے آپ کو معلوم ہوگا کہ غیرامکنہ میں دَخَلْتُ کے بعد "فِيْ" لازم ہے، جیسے دَخَلْتُ فِي الْاَمْرِ اور دَخَلْتُ فِيْ مَذْهَبِ فُلَانٍ اور بعض مرتبہ اماکن کے ساتھ بھی "فِيْ" کو استعمال کیا جاتا ہے، جیسے دَخَلْتُ فِي الدَّارِ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان وَ سَكَنْتُمْ فِيْ مَسَاكِنِ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا اَنْفُسَهُمْ ۔

﴿ مفعول فیه کے فعل کا حذف ﴾

یاد رہے کہ جس طرح مفعول بہ کے فعل کو تفسیر کی شرط پر حذف کرنا واجب ہے، اسی طرح مفعول فیہ کے فعل کو بھی تفسیر کی شرط پر حذف کرنا واجب ہے، تفصیل مفعول بہ کی بحث میں گذر چکی۔

اب وہ مفعول فیہ جس کے فعل کو تفسیر کی شرط پر حذف کر دیا گیا ہو تو اس مفعول فیہ پر نصب اور رفع دونوں جائز ہوتے ہیں، چنانچہ يَوْمُ الْجُمُعَةِ سِرْتَ فِيْهِ میں نصب اور رفع دونوں جائز ہیں، لیکن رفع مختار ہے۔

اور أَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ سِرْتَ فِيْهِ اور مَا يَوْمَ الْجُمُعَةِ سِرْتُ فِيْهِ جیسی مثالوں میں رفع اور نصب دونوں جائز ہیں، لیکن نصب مختار ہے۔

اور زَيْدٌ سارَ وَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ سِرْتُ فِيْهِ جیسی مثالوں میں رفع اور نصب دونوں جائز ہونے کے ساتھ دونوں مختار بھی ہیں اور هَلَّا يَوْمَ الْجُمُعَةِ سِرْتَ فِيْهِ جیسی مثالوں میں نصب واجب ہے۔

﴿ مفعول له ﴾

آگے مصنفؒ منصوبات کی چوتھی فصل میں منصوبات کی چوتھی قسم (مفعول لہ) کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، فَصْلٌ اَلْمَفْعُولُ لَهٗ یعنی یہ فصل ہے مفعول لہ کے بیان میں۔

مصنفؒ نے مفعول فیہ کے بعد مفعول لہ کو اس لئے بیان کیا کہ یہ دونوں حرفِ جر کے مقدر ہونے میں مشترک ہیں۔

﴿ مفعول له کی تعریف ﴾

آگے مصنفؒ مفعول لہ کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں، وَ هُوَ اِسْمُ مَالِاَجْلِهٖ يَقَعُ الْفِعْلُ الْمَذْكُورُ قَبْلَهٗ وَ يُنْصَبُ بِتَقْدِيْرِ اللَّامِ یعنی اور وہ (مفعول لہ) : اس اسم کو کہتے ہیں جس کے حاصل کرنے کے لئے وہ فعل جو اس سے پہلے ذکر کیا گیا ہے واقع ہو، اور وہ اسم منصوب ہو لام حرفِ جر کے مقدر ہونے کی وجہ

نَحوُ ضَرَبتُهٗ تَأْدِيباً أَیْ لِلتَّأْدِيبِ ، وَ قَعَدتُ عَنِ الْحَرْبِ جُبْناً أَیْ لِلْجُبْنِ

سے، جیسے ضَرَبْتُهٗ تَأْدِيباً (میں نے اس کوادب دینے کے لئے مارا) میں " تَأْدِيباً "مفعول لہ ہے جس میں مفعول لہ حاصل کرنے کے قصد سے فعل کا وقوع ہوا ہے، اس لئے کہ ادب عموماً ضرب ہی سے حاصل ہوتا ہے۔

اور قَعَدتُ عَنِ الْحَرْبِ جُبْناً (میں لڑائی سے بزدلی کی وجہ سے بیٹھا) میں " جُبْناً " مفعول لہ ہے، جس میں مفعول لہ کے پائے جانے کے سبب سے فعل کا وقوع ہوا ہے، اس لئے کہ قعود بزدلی کے پائے جانے کے سبب سے واقع ہوا ہے۔

﴿ فوائدِ قیود ﴾

مفعول لہ کی تعریف میں " اِسْمٌ " باعتبار جنس ہے جس میں تمام مفاعل داخل ہیں اور " لِاَجْلِهٖ " کی قید سے مفعول لہ کے علاوہ دوسرے مفاعل خارج ہو گئے، یعنی اس مفعول کو حاصل کرنے کے ارادے سے یا اس کے وجود کے سبب فعل واقع ہو، اب یہ فعل کا وقوع حقیقۃً ہو، جیسے ضَرَبْتُهٗ تَأْدِيباً یا حکماً ہو، جیسے لِمَ ضَرَبْتَ زَيْداً ؟ کے جواب میں تَأْدِيباً أَیْ ضَرَبْتُ زَيْداً تَأْدِيباً.

پھر فرمایا " قَبْلَهٗ " یعنی وہ فعل اس اسم سے پہلے ہو، اس سے اَعْجَبَنِیَ التَّأْدِيبُ خارج ہو گیا، اس لئے کہ التَّأْدِيب کی وجہ سے اگرچہ فعل واقع ہوا ہے مگر وہ فعل یہاں مذکور نہیں۔

اس کے بعد فرمایا " وَ يُنْصَبُ بِتَقْدِيرِ اللَّامِ " یعنی مفعول لہ تقدیر لام کی وجہ سے منصوب ہوتا ہے، اس لئے کہ اگر لام حرفِ جر کلام میں مذکور ہو تو پھر اس پر جر ہی واجب ہے، نصب نہیں پڑھ سکتے، ورنہ حرفِ جر کا ملغیٰ کرنا لازم آئے گا۔

علامہ رضی فرماتے ہیں کہ مفعول لہ کی تعریف یہ ہونی چاہئے هُوَ مَا فُعِلَ لِاَجْلِهٖ مَضْمُوْنُ عَامِلِهٖ تاکہ اَعْجَبَنِیَ التَّأْدِيبُ جیسی مثالوں سے اعتراض نہ ہو۔

﴿ مفعول لہ پر لام کی تقدیر ﴾

ایک بات یاد رہے کہ مفعول لہ علتِ غائیہ ہوتا ہے، جیسے ضَرَبْتُهٗ تَأْدِيباً میں ادب علت ہے مار کے لئے، اگر ادب دینا مقصود نہ ہوتا تو مار کا بھی وقوع نہ ہوتا اور لام حرفِ جر تعلیلاتِ افعال میں اصل ہے، اسی لئے لام حرفِ جر ہی کو مقدر مانا جائے گا۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

ورنہ علت کے لئے لام کی طرح مِنْ . باء ¹ اور فِیْ بھی استعمال ہوتے ہیں، لیکن چونکہ علت کے لئے ان حروف کا استعمال بہت کم ہے، اس لئے مفعول لہ کے لئے صرف لام حرفِ جر ہی مقدر ہوگا، مِنْ . بَاء اور فِیْ کو مقدر نہیں مانا جائے گا۔

﴿ مفعول لہ کی دو مثالیں ﴾

مصنفؒ نے مفعول لہ کی دو مثالیں اس لئے ذکر کیں تا کہ یہ بات واضح ہوجائے کہ جس فعل کے لئے مفعول لہ کو علت قرار دیا ہے وہ علت کبھی فعل پر مقدم نہیں ہوتی، جیسے ضَرَبْتُهٗ تَأْدِيْباً میں اور کبھی مفعول لہ کا وجود فعل پر مقدم ہوتا ہے، جیسے قَعَدْتُ عَنِ الْحَرْبِ جُبْناً میں۔

مطلب کہ مفعول لہ فعل پر حامل ہوتا ہے، چاہے مفعول لہ کا وجود فعل پر مقدم ہو، جیسے دوسری مثال میں، یا مفعول لہ وجود فعل سے مؤخر ہو، جیسے پہلی مثال میں، اس لئے کہ اس کے وجود کے مؤخر ہونے سے غرض یہ ہے کہ وہ علتِ غائیہ فعل پر حامل ہے اور یہ عللِ اربعہ میں سے ایک علت ہے، جو تصور کے اعتبار سے مقدم ہے، اگرچہ وہ علت وجود کے اعتبار سے مؤخر ہے تو مفعول لہ وہ علتِ حاملہ ہے اپنے عامل کے لئے، اپنے عامل کا معلول نہیں۔

جیسا کہ بعض نحویوں نے ظاہر کی طرف نظر کرتے ہوئے گمان کیا ہے، اس لئے وہ حضرات ضَرَبْتُهٗ تَأْدِيْباً میں ضَرْب کو تَأْدِيْب کی علت قرار دیتے ہیں۔

اور ہم کہتے ہیں کہ تأدیب علت ہے ضرب کے لئے، اس لئے کہ قَعَدْتُ جُبْناً میں قعود کو جبن کی علت قرار دینا مناسب نہیں۔

نیز مفعول لہ کا لفظ بھی علت ہونے کی دلیل ہے، اس لئے کہ لَهٗ میں لامِ تعلیلہ ہے اور ظاہر ہے کہ لامِ تعلیلہ علت پر داخل ہوتی ہے، معلول پر داخل نہیں ہوتی۔ جیسے فَعَلْتُ هٰذَا لِهٰذِهِ الْعِلَّةِ۔

﴿ لام کے مقدر ہونے کی شرطیں ﴾

ایک بات یاد رہے کہ مفعول لہ کے لام کو مقدر ہونے کی تین شرطیں ہیں، اگر وہ تینوں شرطیں پائیں

☆ (١) علت کے لئے ان حروف کی مثالیں لَوْ اَنْزَلْنَا هٰذَا الْقُرْآنَ عَلٰى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهٗ خَاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْيَةِ اللّٰهِ أَيْ لِاَجْلِ خَشْيَةِ اللّٰهِ اور فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِيْنَ هَادُوْا أَيْ فَلِاَجْلِ ظُلْمٍ اور آپ ﷺ کا فرمان : اِنَّ اِمْرَأَةً دَخَلَتِ النَّارَ فِيْ هِرَّةٍ أَيْ لِاَجْلِ هِرَّةٍ ۔١٢

وَ عِنْدَ الزَّجَاجِ هُوَ مَصْدَرٌ تَقْدِيْرُهٗ اَدَّبْتُهٗ تَأْدِيْباً وَ جَبَنْتُ جُبْناً

جائے گی تو لام مقدر ہوگی، ورنہ لام مذکور ہوگی۔

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ فعل حدثی اور اثری ہو، عین یعنی موجود خارجی نہ ہو۔ جیسے جِئْتُکَ لِلسَّمَنِ میں چونکہ جِئْتُ فعل عین ہے، اس لئے لام ظاہر ہوگی۔

دوسری شرط یہ ہے کہ فعل معلل بہ اور مفعول لہ دونوں کا فاعل ایک ہو، اگر دونوں کا فاعل الگ الگ ہے تو لام ظاہر ہوگی۔ جیسے جِئْتُکَ لِاِکْرَامِکَ میں جِئْتُ کا فاعل متکلم ہے اور اکرام کا فاعل مخاطب ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ فعل معلل بہ اور مفعول لہ دونوں کا زمانہ ایک ہو، اگر دونوں کا زمانہ الگ الگ ہے تو پھر لام ظاہر ہوگی، جیسے اَکْرَمْتُ الْيَوْمَ لِوَعْدِیْ بِذَالِکَ اَمْسِ میں فعل معلل بہ یعنی اَکْرَمْتُ کا زمانہ آج کا دن ہے اور مفعول لہ لِوَعْدِیْ کا زمانہ کل گزشتہ ہے۔

امام ابوعلی نے عدم مقارنت فی الزمان کے باوجود بھی مفعول لہ کے لام کو حذف کرنا جائز قرار دیا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان هٰذَا يَوْمَ يَنْفَعُ الصّٰدِقِيْنَ صِدْقُهُمْ میں ایک قرأت صِدْقَهُمْ نصب کے ساتھ ہے، اس کے معنی ہیں لِصِدْقِهِمْ فِی الدُّنْيَا لیکن یہ مذہب انتہائی ضعیف ہے، اس لئے کہ قرأتِ شاذہ کو دلیل میں پیش کرنا مناسب نہیں۔

یاد رہے کہ مفعول لہ کے لام کو حذف کرنے کے لئے یہ شرائط اس لئے ہیں کہ ان شرائط کی وجہ سے مفعول لہ، مفعول مطلق کے مشابہ ہو جاتا ہے، تو جس طرح مفعولِ مطلق کا تعلق فعل کے ساتھ بلا واسطہ ہے اسی طرح مفعول لہ کا تعلق بھی فعل کے ساتھ بلا واسطہ ہو جائے گا تو مفعولِ مطلق کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے مفعول لہ پر بھی نصب آئے گا۔

﴿ امام زجاج کا مذہب ﴾

آگے مصنفؒ امام زجاج علیہ الرحمہ کے مذہب کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں وَ عِنْدَ الزَّجَاجِ هُوَ مَصْدَرٌ تَقْدِيْرُهٗ اَدَّبْتُهٗ تَأْدِيْباً وَ جَبَنْتُ جُبْناً یعنی امام زجاجؒ کے نزدیک (مفعول لہ کا کوئی وجود نہیں) حقیقت میں وہ مصدر ہونے کی وجہ سے مفعولِ مطلق (بیانِ نوع کے لئے) ہے، تقدیر عبارت اس طرح ہے اَدَّبْتُهٗ بِالضَّرْبِ تَأْدِيْباً اور جَبَنْتُ بِالْقُعُوْدِ عَنِ الْحَرْبِ جُبْناً۔

لیکن امام زجاج کا مذہب قابلِ قبول نہیں ہوسکتا، اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ظاہر کو غیر ظاہر کی طرف

پھیرنا لازم آتا ہے اور یہ بغیر ضرورت کے جائز نہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ تاویل کر کے ایک نوع کو دوسری نوع میں داخل کرنے سے یہ ضروری نہیں کہ اول، عین ثانی ہو جاوے، ورنہ تاویل سے تو حال بھی مفعول فیہ ہو جائے گا، مثلاً جَاءَ زَیْدٌ رَاکِباً میں تاویل کر کے معنی میں جَاءَ زَیْدٌ وَقْتَ الرُّکُوبِ کہہ سکتے ہیں۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ اہل عرب کی مخالفت لازم آتی ہے، اس لئے کہ اہل عرب مفعول لہ کو علت کے لئے استعمال کرتے ہیں، جیسے مثالِ مذکور میں ضرب کی علت تأدیب (ادب دینا) ہے، اس لئے کہ اگر ادب دینا مقصود نہ ہوتا تو ضرب کا بھی وجود نہ ہوتا۔

اور یہ علت کے معنی امام زجاج کے مذہب کے مطابق تاویل کرنے کی صورت میں نہیں سمجھے جاتے۔

الحاصل ہر اعتبار سے امام زجاج کا مذہب مردود ہے اور جمہور نحویوں کا مذہب صحیح ہے اور جمہور کے مذہب کے مطابق حذف سے بھی سلامتی ہے۔

﴿ مفعول معهٗ ﴾

آگے مصنفؒ منصوبات کی پانچویں فصل میں منصوبات کی پانچویں قسم (مفعول معہ) کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: فَصْلٌ اَلْمَفْعُوْلُ[1] مَعَهٗ یعنی یہ فصل ہے مفعولِ معہ کے بیان میں۔

مصنفؒ نے مفاعل میں آخری نمبر پر مفعولِ معہ کو اس لئے بیان فرمایا کہ مفعول معہ واؤ کے بعد واقع ہوتا ہے اور دوسرے مفاعل کی طرح ہمیشہ منصوب نہیں ہوتا، بلکہ بعض مرتبہ واؤ کے ذریعہ عطف صحیح ہونے کی وجہ سے اس پر مختلف اعراب آتے ہیں۔ کما سیجئ۔

﴿ مفعول معهٗ کا عاملِ ناصب کیا ھے ؟ ﴾

جمہور نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ مفعولِ معہ میں عامل فعل یا معنیٔ فعل ہے، واوٴ بمعنی مَعَ کے توسط کے

☆(۱) یاد رہے کہ مَعَهٗ میں "ہٗ" ضمیر کا مرجع "المفعولُ" میں الف ولام بمعنی "الذی" ہے جو اسم ہے، تقدیر عبارت اس طرح ہے: اَلَّذِیْ فُعِلَ مَعَهٗ اور "مَعَهٗ" محلاً مرفوع ہے "فُعِلَ" کا نائب فاعل ہونے کی وجہ سے، اس لئے کہ "مع" لازم النصب ہے اور نحویوں کا کہنا ہے کہ اگر فعل کی اسناد لازم النصب کی طرف ہو تو اس کو منصوب باقی رکھا جاتا ہے تا کہ اکثر احوال کے ساتھ اس کی موافقت ہو جاوے، اگر چہ مرفوع کی جگہ میں ہو، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان: لَقَدْ تَقَطَّعَ بَیْنَکُمْ میں بَیْنَکُمْ مرفوع کی جگہ میں ہونے کے باوجود منصوب ہے۔۱۲

☆☆☆☆☆☆☆

ساتھ اور مَعَ کی جگہ واوٴ کو اس لئے وضع کیا ہے کہ واوٴ میں مع کے مقابلہ میں لفظاً اختصار ہے اور یہ واوٴ اصل میں واوٴ عطف ہے جس میں جمع کے معنی ہیں (جیسا کہ اس کے باب میں معلوم ہوگا) تو معیت کے معنی مناسب ہیں، اس لئے کہ جمع میں بھی معیت کے معنی ہوتے ہیں۔

کوفیین کا مذہب یہ ہے کہ مفعول معہ میں عامل خلافِ قیاس عاملِ معنوی ہے، جیسا کہ ظرف جبکہ مبتداء کی خبر ہو تو اس کا عامل معنوی ہوتا ہے، اسی طرح مفعول معہ کا عامل بھی معنوی ہے۔

بصریوں کی طرف سے یہ جواب دیں گے کہ عاملِ لفظی کے ہوتے ہوئے عاملِ معنوی کو نہیں مانا جائیگا، اس لئے کہ عاملِ معنوی تو اضطرار کی حالت میں اختیار کیا جاتا ہے اور جب یہاں پر فعل لفظوں میں ہے تو پھر عاملِ معنوی کو اختیار کرنے کی کیا ضرورت ہے۔

امام زجاج کا مذہب یہ ہے کہ مفعول معہ کا عامل واوٴ کے بعد فعل مقدر اور پوشیدہ ہے، جیسے: اِسْتَوَی الْمَاءُ وَ الْخَشَبَةَ میں اصل عبارت اس طرح ہے: اِسْتَوَی الْمَاءُ وَ لَحِقَ الْخَشَبَةَ لیکن یہ مذہب بھی ضعیف ہے، اس لئے کہ اضمارِ عامل خلاف اصل ہے۔

عبد القاہر جرجانی کا مذہب یہ ہے کہ مفعول معہ منصوب ہے، نفسِ واوٴ کی وجہ سے، لیکن یہ مذہب بھی ضعیف ہے، اس لئے کہ واوٴ کی اصلیت کی رعایت ضروری ہے اور واوٴ اصل میں عطف کے لئے ہے جو غیر عاملہ ہے اور اگر واوٴ بمعنی مَعَ مطلقاً نصب دیتا ہو تو کُلُّ رَجُلٍ وَ ضَيْعَتُهٗ میں بھی نصب آنا چاہئے کہ واوٴ مَعَ کے معنی میں ہے، معلوم ہوا کہ واوٴ عاطف بھی نصب نہیں دیتا اور واوٴ بمعنی مَعَ بھی مابعد کو نصب نہیں دیتا۔

امام اخفش کا مذہب یہ ہے کہ مفعول معہ پر نصب ظرفیت کی وجہ سے ہے، اس لئے کہ واوٴ بمعنی مَعَ ظرفیت کی وجہ سے منصوب کے قائم مقام ہوگیا اور واوٴ بمعنی مع، حرف ہے جو نصب کا متحمل نہیں ہوسکتا تو واوٴ کا نصب عاریت کے طور پر مابعد کو دے دیا۔

لیکن یہ مذہب بھی ضعیف ہے، اس لئے کہ اگر ہر وہ واوٴ جو مَعَ کے معنی میں ہو اس کا مابعد منصوب ہوتا تو کُلُّ رَجُلٍ وَ ضَيْعَتُهٗ میں بھی مابعد واوٴ منصوب ہونا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں۔

الغرض بصریوں کا مذہب زیادہ صحیح ہے کہ مفعولِ معہ فعل کی وجہ سے منصوب ہوتا ہے، اب چاہے فعل لفظاً ہو یا معنیً۔

هُوَ يُذْكَرُ بَعْدَ الْوَاوِ بِمَعْنىٰ مَعَ لِمُصَاحَبَةِ مَعْمُوْلِ الْفِعْلِ نَحْوُ جَاءَ الْبَرْدُ وَ الْجُبَّاتِ ، وَ جِئْتُ اَنَا وَ زَيْداً اَیْ مَعَ الْجُبَّاتِ وَ مَعَ زَيْدٍ

﴿ مفعول معہٗ کی تعریف ﴾

آگے مصنفؒ مفعول معہ کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں هُوَ يُذْكَرُ بَعْدَ الْوَاوِ بِمَعْنىٰ مَعَ لِمُصَاحَبَةِ مَعْمُوْلِ الْفِعْلِ یعنی مفعول معہ وہ اسم ہے جو واوٗ بمعنی مَعَ کے بعد ذکر کیا جاوے تاکہ وہ واو اس اسم کی فعل کے معمول کے ساتھ مصاحبت کو ظاہر کرے۔

بَعْدَ الْوَاوِ کی قید لگا کر تمام مفاعیل کو نکال دیا، اس لئے کہ دوسرے مفاعیل واو کے بعد نہیں آتے اور بمعنی مَعَ کی قید لگا کر اس واو کو نکال دیا جو قسم اور عطف کے لئے استعمال ہوتا ہے۔

لِمُصَاحَبَةِ مَعْمُوْلِ الْفِعْلِ کی قید لگا کر زَيْدٌ وَ عَمْرٌو اَخُوْكَ جیسی مثالوں کو نکال دیا، اس لئے کہ اس میں عَمْرٌو اگرچہ واو بمعنی مَعَ کے بعد واقع ہے، لیکن فعل کے معمول کے ساتھ مصاحبت نہیں ہے۔

یادرہے کہ لِمُصَاحَبَةِ مَعْمُوْلِ الْفِعْلِ میں لام حرفِ جر يُذْكَرُ کے متعلق ہے اور مصاحبت مصدر ہے جو اپنے مفعول کی طرف مضاف ہے، اس لئے کہ مَعْمُوْل مفعول ہے، مُصَاحَبَةِ مصدر کا اور اس کا فاعل متروک ہے، اصل عبارت اس طرح ہے لِمُصَاحَبَتِهٖ مَعْمُوْلَ الْفِعْلِ۔

اس فعل کے معمول کے ساتھ مصاحبت عام ہے، چاہے مصاحبت فاعل کے ساتھ ہو، جیسے اِسْتَوَی الْمَاءُ وَ الْخَشَبَةَ (پانی لکڑی کے ساتھ بلندی میں برابر ہو گیا)، اسی طرح جَاءَ الْبَرْدُ وَ الْجُبَّاتِ (ٹھنڈی جبّوں کے ساتھ آئی) یا مصاحبت مفعول کے ساتھ ہو، جیسے كَفَاكَ وَ زَيْداً دِرْهَمٌ (تجھے زید کے ساتھ ایک درہم کافی ہے)۔

﴿ اعراب کی مختلف جہتیں ﴾

اب آگے مصنفؒ (واو کی وجہ سے کبھی عطف صحیح نہیں ہوتا، تو اس پر ہمیشہ نصب آتا ہے اور کبھی عطف صحیح ہونے کی وجہ سے مختلف اعراب آتے ہیں تو اس کی صورتیں) بیان فرماتے ہیں۔

تو اس اعتبار سے چار صورتیں ہیں کہ مفعول معہ کا فعل لفظاً ہو گا یا معنیً، اگر فعل لفظاً ہے تو پھر اس کی دو صورتیں یا تو عطف جائز ہو گا یا نہیں۔

اگر فعل لفظاً ہے اور عطف جائز ہے تو اس میں اعراب کے اعتبار سے دونوں صورتیں جائز ہیں، مفعول معہ

فَإِنْ كَانَ الْفِعْلُ لَفْظاً وَ جَازَ الْعَطْفُ يَجُوْزُ فِيْهِ الْوَجْهَانِ النَّصْبُ وَ الرَّفْعُ نَحْوُ جِئْتُ أَنَا وَ زَيْدًا وَ زَيْدٌ ، وَ إِنْ لَمْ يَجُزِ الْعَطْفُ تَعَيَّنَ النَّصْبُ نَحْوُ جِئْتُ وَ زَيْدًا

ہونے کی وجہ سے نصب، جیسے جِئْتُ أَنَا وَ زَيْداً (میں زید کے ساتھ آیا) اور عطف کی وجہ سے رفع بھی جائز ہے ، جیسے جِئْتُ أَنَا وَ زَيْدٌ اور اگر فعل لفظاً ہے اور عطف جائز نہیں تو مفعول معہ ہونے کی وجہ سے نصب متعین ہوجائے گا، جیسے جِئْتُ وَ زَيْداً.

اور اگر فعل معنیً ہے تو پھر اس کی دوصورتیں یا تو عطف جائز ہوگا یا نہیں، اگر عطف جائز ہے تو پھر عطف متعین ہوکر معطوف علیہ کا اعراب ہوگا، جیسے مَا لِزَيْدٍ وَ عَمْرٍو اور اگر عطف جائز نہیں تو پھر مفعول معہ ہونے کی وجہ سے نصب متعین ہوجائے گا، جیسے مَا لَكَ وَ زَيْداً اور مَا شَأْنُكَ وَ عَمْرًوا۔

اب ان چاروں صورتوں کو مصنفؒ کی عبارت سے سمجھئے، چنانچہ فرماتے ہیں فَإِنْ كَانَ الْفِعْلُ لَفْظاً وَ جَازَ الْعَطْفُ يَجُوْزُ فِيْهِ الْوَجْهَانِ النَّصْبُ وَ الرَّفْعُ یعنی اگر فعل لفظاً ہو اور عطف جائز ہو تو اس میں دو وجہیں (نصب اور رفع) جائز ہیں، مفعولیت کی وجہ سے نصب اور معطوف علیہ مرفوع ہونے کی وجہ سے رفع، جیسے جِئْتُ أَنَا وَ زَيْداً میں زَيْداً مفعول معہ ہونے کی وجہ سے نصب اور زَيْدٌ پر رفع بھی جائز ہے، اس لئے کہ ضمیر متصل کی ضمیر منفصل کے ذریعہ تاکید لانے کی وجہ سے اس پر عطف جائز ہے۔

پھر آگے مصنفؒ فرماتے ہیں وَ إِنْ لَمْ يَجُزِ الْعَطْفُ تَعَيَّنَ النَّصْبُ یعنی اور اگر عطف جائز نہیں تو مفعول معہ ہونے کی وجہ سے نصب متعین ہوجائے گا، جیسے : جِئْتُ وَ زَيْداً پر مفعول معہ ہونے کی وجہ سے نصب متعین ہوجائے گا۔

اور یہاں پر عطف [1] جائز نہیں۔ اس لئے کہ اسمِ ظاہر کا عطف ضمیر متصل پر جائز نہیں، کیونکہ ضمیر متصل فعل کا جزء ہے تو کل کا عطف جزء پر کرنا لازم آتا ہے اور یہ جائز نہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ ضمیر متصل فعل کا جزء ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے اور اسمِ ظاہر قوی ہے تو قوی کا

☆(۱) یہ بات یاد رہے کہ اسمِ ظاہر کا عطف ضمیر متصل پر جائز نہیں، یہ مصنفؒ کا مذہب ہے، اسی واسطہ اس صورت میں مصنفؒ کے نزدیک عطف جائز نہیں، اور مفعولِ معہ ہونے کی وجہ سے نصب متعین ہوجائے گا، ورنہ جمہور کے نزدیک اسمِ ظاہر کا عطف ضمیرِ متصل پر قباحت کے ساتھ جائز ہے، اسی لئے جِئْتُ وَ زَيْدًا جیسی مثالوں میں جمہور کے نزدیک زَيْدًا پر مفعولِ معہ ہونے کی وجہ سے نصب مختار ہے، نصب واجب نہیں۔۱۲۔

وَ اِنْ کَانَ الْفِعْلُ مَعْنیً وَ جَازَ الْعَطْفُ تَعَیَّنَ الْعَطْفُ نَحْوُ مَا لِزَیْدٍ وَ عَمْرٍو ، وَ اِنْ لَمْ یَجُزِ الْعَطْفُ تَعَیَّنَ النَّصْبُ نَحْوُ مَا لَکَ وَ زَیْدًا وَمَا شَاْنُکَ وَ عَمْرًوا لِاَنَّ الْمَعْنیٰ مَا تَصْنَعُ

عطف ضعیف پر کرنا لازم آتا ہے اور یہ چونکہ مصنفؒ کے نزدیک جائز نہیں، اس لئے مفعول معہ ہونے کی وجہ سے نصب متعین ہو جائے گا عطف کی وجہ سے کوئی اور اعراب نہیں پڑھ سکتے۔

پھر آگے فرماتے ہیں وَ اِنْ کَانَ الْفِعْلُ مَعْنیً وَ جَازَ الْعَطْفُ تَعَیَّنَ الْعَطْفُ یعنی اگر فعل معنوی ہو اور عطف جائز ہے تو عطف متعین ہو جائے گا، اس لئے کہ اگر مفعولیت کی وجہ سے نصب دیا جاوے تو اس صورت میں فعل عامل معنوی ہوگا اور نصب نہ دیا جاوے تو ماقبل پر لفظاً معطوف ہوگا اور قاعدہ ہے کہ عاملِ ظاہر کا عاملِ معنوی کے ساتھ تعارض ہو تو ظاہر کو ترجیح دی جاتی ہے، اسی لئے ظاہر کا اعتبار کرتے ہوئے عطف متعین ہو جائے گا، جیسے مَا لِزَیْدٍ[1] وَ عَمْرٍو میں عَمْرٍو مجرور ہوگا عطف کی وجہ سے۔

اور علامہ زمخشری کا مذہب یہ ہے کہ اس صورت میں عطف مختار ہوگا، متعین نہیں ہوگا، اس لئے کہ کوئی بات متعین اس وقت ہوتی ہے جبکہ مقابلہ میں کوئی دوسرا احتمال نہ ہو اور یہاں پر چونکہ اس کا مقابل موجود ہے، اس لئے متعین تو نہیں کہہ سکتے، البتہ مختار کہہ سکتے ہیں۔

پھر آگے فرماتے ہیں وَ اِنْ لَمْ یَجُزِ الْعَطْفُ تَعَیَّنَ النَّصْبُ یعنی اگر (فعل معنوی ہونے کی صورت میں) عطف جائز نہیں تو نصب متعین ہو جائے گا، اس لئے کہ نصب کے علاوہ کوئی اور وجہ نہیں ہے۔ جیسے مَا لَکَ وَ زَیْدًا اور مَا شَاْنُکَ وَ عَمْرًوا ان دونوں مثالوں میں عطف ممتنع ہے۔

اور عطف ممتنع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگر ضمیر مجرور پر عطف کریں تو ضمیر مجرور پر بغیر اعادۂ جار کے عطف لازم آئے گا اور یہ جائز نہیں۔

اور اگر عَمْرًوا کا عطف شَاْنُکَ میں شَاْنُ پر کریں تو بھی جائز نہیں کہ اس صورت میں خلافِ مقصود لازم آتا ہے، اس لئے کہ اس صورت میں ایک کی شان کا سوال ہوگا اور دوسرے کی ذات کے متعلق سوال ہوگا، حالانکہ مقصود دونوں کی شان کے متعلق سوال کرنا ہے، نہ کہ ایک کی شان اور دوسرے کی ذات سے۔

اور مصنفؒ نے دو مثالیں اس لئے بیان کی کہ پہلی مثال مجرور بحرف جر کی ہے اور دوسری مثال مجرور

☆(۱) اس مثال میں "ما" استفہامیہ مبتداء ہے اور لِزَیْدٍ خبر ہے اور عَمْرٍو کا عطف زَیْدٍ پر ہے، اصل عبارت اس طرح ہے اَیُّ شَیْئٍ حَصَلَ لِزَیْدٍ مَعَ عَمْرٍو زید کو عمرو کے ساتھ کیا حاصل ہوا۔۱۲



باضافت کی ہے اور دونوں میں عطف جائز نہ ہونے کی وجہ سے نصب متعین ہے۔

مصنفؒ امثلۂ مذکورہ میں فعل کے معنوی ہونے کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں لِاَنَّ الْمَعْنیٰ مَا تَصْنَعُ یعنی اس لئے کہ ان مثالوں کے معنی مَا تَصْنَعُ ہے، چنانچہ مَا لِزَیْدٍ وَ عَمْرٍو میں یَصْنَعُ فعل غائب ہوگا، یعنی مَا یَصْنَعُ زَیْدٌ وَ عَمْرًو، اور آخری دو مثالوں میں فعل مخاطب ہوگا، یعنی مَا تَصْنَعُ وَ زَیْدًا اور مَا تَصْنَعُ وَ عَمْرًوا۔

یہاں پر فعل معنوی ہونے کی ایک دلیل تو یہ ہے کہ "مَا" استفہامیہ ہے اور استفہام اکثر و بیشتر فعل ہی سے ہوتا ہے۔

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ان مثالوں میں جار مجرور ہیں جو ہمیشہ فعل یا شبہِ فعل کے متعلق ہوتے ہیں تو ان دو دلیلوں سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں پر فعل معنوی ہے۔

﴿ ضمیرِ مجرور پر اسمِ ظاہر کے عطف میں اختلاف ﴾

یاد رہے کہ ضمیر مجرور پر اسمِ ظاہر کے عطف کے متعلق نحویوں کا اختلاف ہے، چنانچہ کوفیین کا مذہب یہ ہے کہ ضمیر مجرور متصل پر بلا اعادۂ جار عطف جائز ہے، اس لئے ان کے نزدیک مذکورہ دونوں مثالوں میں نصب کے ساتھ عطف بھی جائز ہے، جیسے مَا لَکَ وَ عَمْرًوا اور مَا شَأْنُکَ وَ عَمْرًوا وَ عَمْرٍو۔

بصریوں کا مذہب یہ ہے کہ ضمیر مجرور متصل پر بلا اعادۂ جار عطف کرنا ضرورۃً بتکلف جائز ہے، جبکہ حرفِ جر کو مقدر ماننا جائز ہو۔

چنانچہ مصنفؒ نے بصریوں کے مذہب کو اختیار کرتے ہوئے ان دونوں مثالوں میں نصب کو متعین قرار دیا ہے، اس لئے کہ عطف کر کے مجرور پڑھنے کی صورت میں تکلفات کرنے پڑتے ہیں کہ حرفِ جر مقدر مانا جائے نیز حرفِ جر مقدر ہونے کی صورت میں عمل نہیں کرتا تو مصنفؒ نے ان تمام تکلفات اور خرابیوں سے بچتے ہوئے نصب کو متعین کر دیا۔

علامہ اندلسی فرماتے ہیں، کہ ضمیر مجرور متصل پر بلا اعادۂ جار عطف ضعف کے ساتھ جائز ہے، اگر مصاحبت پر نص کا قصد نہ ہو، جیسے آیتِ کریمہ وَ الَّذِیْ تَسَاءَ لُوْنَ بِهٖ وَ الْاَرْحَامِ میں امام حمزہ کی قرأت کے مطابق جر کے ساتھ۔

☆☆☆☆☆☆☆

﴿ مفعول معه کی اپنے عامل پر تقدیم ﴾

یاد رہے کہ مفعول معہ کا اپنے عامل پر مقدم کرنا بالاتفاق تمام نحویوں کے نزدیک جائز نہیں، اس لئے کہ واو اصل میں عطف کے لئے ہے اور حروفِ عاطفہ وسطِ کلام میں آتے ہیں، صدارتِ کلام میں نہیں آتے۔

﴿ مفعول معه سماعی هے یا قیاسی ﴾

مفعول معہ سماعی ہے یا قیاسی، اس بارے میں بعض نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ مفعول معہ سماعی ہے، جو سننے تک محدود ہے، دوسری مثالوں میں اپنے قیاس سے مفعول معہ کو نہیں بنا سکتے۔

امام اخفش اور ابوعلی اور جمہور نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ مفعول معہ قیاسی ہے، چنانچہ اہل عرب سے سنی ہوئی مثالوں کے علاوہ اپنی طرف سے قیاساً بھی مفعول معہ کو ذکر کر سکتے ہیں۔

تم بحث المفاعیل بعونه تعالیٰ

فللّٰه الحمد و الشکر علی ذالک۔

فَصلُ اَلحَالُ

﴿ بحث حال ﴾

یاد رہے کہ نحویوں نے بارہ منصوبات کو دو قسموں میں بیان کیا ہے، ایک اصل المنصوبات یعنی پانچ مفاعل اور دوسری قسم ملحقات بالمنصوبات۔ پانچ مفاعل کے علاوہ دوسرے منصوبات کو ملحقات کہتے ہیں تو اصل سے فارغ ہونے کے بعد مصنفؒ ملحقات اور فروع کو بیان کرتے ہیں۔

﴿ ملحقاتِ منصوبات کی ترتیب ﴾

مصنفؒ نے ملحقاتِ منصوبات اور فروع کو بیان کرتے ہوئے حال کو مقدم کیا تمیز پر، اس لئے کہ حال ہمیشہ منصوب ہوتا ہے، نیز اس لئے بھی کہ حال تمیز کے مقابلہ میں فعل سے زیادہ قریب ہے، اس لئے کہ کوئی فعل حال سے خالی نہیں ہوتا۔

پھر چونکہ تمیز منصوبات میں مستثنیٰ کے مقابلہ میں زیادہ دخیل ہے، اس لئے کہ تمیز یا تو منصوب ہوتی ہے یا مجرور اور مستثنیٰ پر تینوں حرکتیں آتی ہیں، اس لئے تمیز کو مستثنیٰ پر مقدم کیا۔

پھر یہ تینوں (حال، تمیز اور مستثنیٰ) منصوب ہوتے ہیں لفظاً نہ کہ محلاً، اس لئے ان تینوں کو ماسوئی پر مقدم کر دیا، اس لئے کہ "کَانَ" وغیرہ کی خبر اور "اِنَّ" وغیرہ کا اسم محلاً مرفوع ہوتے ہیں، اس لئے کہ وہ اصل میں مبتداء اور خبر ہیں۔

پھر مصنفؒ ان میں افعالِ ناقصہ کی خبر کو مقدم کریں گے، اس لئے کہ افعالِ ناقصہ ایسے عامل ہیں جو فعل کے زیادہ مشابہ ہیں، اس کے بعد "اِنَّ" وغیرہا کے اسم کو بیان کریں گے، اس لئے کہ حروفِ مشبہ بالفعل عمل کے اعتبار سے لائے نفی جنس اور مَا وَلاَ مشابہ بلیس کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہیں۔

پھر لائے نفی جنس کے اسم کو مَا وَلاَ مشابہ بلیس کی خبر پر مقدم کریں گے، اس لئے کہ لائے نفی جنس عمل کے اعتبار سے مَـا وَلاَ کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہے، اس لئے کہ لائے نفی جنس اپنے اسم کو نصب دیتی ہے، دو قبیلوں (حجاز اور تمیم) کی لغت کے مطابق، برخلاف مَـا وَلاَ یہ عمل کرتے ہیں قبیلۂ حجاز کے مطابق اور بنو تمیم عمل نہیں دیتے، اب اخیر میں رہ گئی مَا وَلاَ کی خبر، تو سب کے اخیر میں مَا وَلاَ کی خبر کو بیان کریں گے۔

الغرض مصنفؒ منصوبات کی چھٹی فصل میں منصوبات کی چھٹی قسم (حال) کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، فَصلُ اَلحَالُ یعنی یہ فصل ہے حال کے بیان میں۔

لَفظٌ یَدُلُّ عَلیٰ بیَانِ هَیْأَۃِ الْفَاعِلِ أَوِ الْمَفعُولِ بِهٖ أَوْ کِلَیْهِمَا

﴿ حال کی لغوی اور اصطلاحی تعریف ﴾

حال کے لغوی معنی صفت کے ہیں جیسے کہا جاتا ہے کَیْفَ حَالُکَ أَیْ کَیْفَ صِفَتُکَ. حال بابِ نصر حَالَ الشَّیْئُ یَحُوْلُ سے مشتق ہے، جس کے معنی ہیں پھیرنا اور تبدیلی کو قبول کرنا اور حال بھی چونکہ فعل کے پھیرنے اور تبدیلی کو قبول کرتا ہے، اس لئے اس کو حال کہتے ہیں۔

آگے مصنفؒ حال کی [1] اصطلاحی تعریف بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں لَفظٌ یَدُلُّ عَلیٰ بیَانِ هَیْأَۃِ الْفَاعِلِ أَوِ الْمَفعُولِ بِهٖ أَوْ کِلَیْهِمَا یعنی حال وہ لفظ ہے جو فاعل یا مفعول بہ یا دونوں کی ہیئت کے بیان پر دلالت کرے۔

مصنفؒ نے حال کی تعریف میں "لَفظٌ" سے اس بات کی صراحت کردی کہ حال ہمیشہ اسم نہیں ہوتا بلکہ فعل یعنی جملہ بھی ہوتا ہے۔ کما سیجئ۔

اس کے بعد بَیَانُ هَیْأَۃٍ کی قید لگا کر اس چیز کو نکال دیا جو ذات پر دلالت کرے، جیسے تمیز، اس لئے کہ تمیز ذات پر دلالت کرتی ہے، نہ کہ ہیئت پر، پھر هَیْأَۃِ کی اضافت اَلْفَاعِلِ أَوِ الْمَفعُوْلِ کی طرف کر کے اس چیز کو نکال دیا جو فاعل اور مفعول کے علاوہ کی ہیئت پر دلالت کرے، مثلاً مبتداء کی صفت، جیسے رَجُلٌ عَالِمٌ اَمَامَکَ۔

اس کے بعد فرمایا "أَوْ کِلَیْهِمَا"، یعنی بعض مرتبہ حال فاعل اور مفعول بہ دونوں کی ہیئت پر دلالت کرتا ہے۔

☆(۱) یادرہے کہ جَاءَ نِیْ رَجُلٌ عَالِمٌ میں عَالِمٌ صفت ہے، جو حال کی تعریف میں داخل نہیں، اس لئے کہ حدود میں مراد یہ ہے کہ محدود کا لفظ حد میں مذکور چیزوں پر دلالت کرتا ہو اور جَاءَ نِیْ رَجُلٌ عَالِمٌ میں عَالِمٌ اگرچہ فاعل کی ہیئت پر دلالت کرتا ہے، مگر لفظ عَالِمٌ میں اس بات پر دلالت نہیں کہ وہ فاعل کی ہیئت کے بیان کے لئے ہے، اس لئے کہ یہاں پر لفظ عالمٌ آپ کے قول زَیْدٌ رَجُلٌ عَالِمٌ کی طرح ہے، جس میں عالمٌ مبتداء کی خبر (رَجُلٌ) کی ہیئت کو بیان کرتا ہے، فاعل کی ہیئت کو بیان نہیں کرتا، حالانکہ حال کی تعریف میں کہا کہ حال فاعل یا مفعول بہ کی ہیئت کو بیان کرتا ہے، خبر کی ہیئت کبھی بھی بیان نہیں کرتا، بلکہ جَاءَ نِیْ رَجُلٌ عَالِمٌ میں رَجُلٌ کا عالم ہونا فاعل کی ہیئت کو بیان کرنے سے پہلے بھی معلوم ہے، جبکہ کہیں جَاءَ نِیْ رَجُلٌ برخلاف جَاءَ نِیْ زَیْدٌ راکِباً اور رَأَیْتُ زَیْداً رَاکِباً میں رَاکِباً وہ لفظ ہے جس میں فاعل اور مفعول کی ہیئت پر دلالت ہوتی ہے، اسی لئے رَجُلٌ قائماً اَخُوْکَ جائز نہیں۔ اس لئے کہ رَجُلٌ میں نہ فاعلیت ہے نہ مفعولیت۔۱۲

نَحْوُ جَاءَ نِیْ زَیْدٌ رَاکِبًا ، وَ ضَرَبْتُ زَیْدًا مَشْدُوْدًا ، وَ لَقِیْتُ عَمْرًوا رَاکِبَیْنِ.

﴿ حال کی مثالیں ﴾

مصنفؒ نے حال کی تین مثالیں بیان کی ہیں، جَاءَ نِیْ زَیْدٌ رَاکِبًا میں حال فاعل کی ہیئت پر دلالت کرتا ہے، یعنی زید میرے پاس سوار ہو کر آیا۔

اور ضَرَبْتُ زَیْداً مَشْدُوْدًا میں حال مفعول بہ کی ہیئت پر دلالت کرتا ہے یعنی میں نے زید کو مارا اس حال میں کہ وہ بندھا ہوا تھا۔

اور لَقِیْتُ عَمْرًوا رَاکِبَیْنِ میں حال فاعل اور مفعول بہ دونوں کی ہیئت پر دلالت کرتا ہے، یعنی میں نے عمرو سے ملاقات کی اس حال میں کہ ہم دونوں سوار تھے۔

حال کی قرآنی مثالیں بھی پڑھتے چلیں، قَالَ اللّٰہُ تَعَالٰی اِنَّا اَرْسَلْنَاکَ شَاهِدًا وَّ مُبَشِّرًا وَّ نَذِیْرًا وَ دَاعِیًا اِلَی اللّٰهِ بِاِذْنِهٖ وَ سِرَاجًا مُّنِیْرًا. وَ قَالَ اللّٰہُ تَعَالٰی اَنْ تَقُوْمُوْا لِلّٰهِ مَثْنٰی وَ فُرَادٰی وَ قَالَ اللّٰہُ تَعَالٰی وَمَا اُمِرُوْا اِلَّا لِیَعْبُدُوْا اللّٰهَ مُخْلِصِیْنَ لَهُ الدِّیْنَ حُنَفَاءَ. وَ قَالَ اللّٰہُ تَعَالٰی وَ کَانُوْا یَنْحِتُوْنَ مِنَ الْجِبَالِ بُیُوْتًا آمِنِیْنَ فَأَخَذَتْهُمُ الصَّیْحَةُ مُصْبِحِیْنَ. وَ قَالَ اللّٰہُ تَعَالٰی اَلَّذِیْنَ یَذْکُرُوْنَ اللّٰهَ قِیَامًا وَّ قُعُوْدًا.

﴿ فاعل اور مفعول دونوں سے ایک ساتھ حال واقع ہو ﴾

یاد رہے کہ جب فاعل اور مفعول دونوں سے دو حال ایک ساتھ ہو، اب اگر دونوں حال متفق ہوں تو اولیٰ اور بہتر یہ ہے کہ دونوں حالوں کو جمع کر دیا جائے، جیسے : لَقِیْتُ عَمْرًوا رَاکِبَیْنِ اس لئے کہ یہ تلفظ اور ادائیگی میں مختصر طریقہ ہے۔

اور دونوں کو الگ الگ بیان کرنا بھی جائز ہے، جیسے لَقِیْتُ رَاکِبًا زَیْدًا رَاکِبًا اور لَقِیْتُ زَیْدًا رَاکِبًا رَاکِبًا لیکن پہلا طریقہ مشہور ہے، جس کو مصنفؒ نے اختیار کیا ہے اور مشہور ہونے کی وجہ سے بہتر ہی کو بیان کیا ہے۔

اور اگر دونوں حال مختلف ہوں، اب اگر دونوں حالوں کے ذوالحال کو پہچاننے کا کوئی قرینہ موجود ہو تو دونوں حالوں کا وقوع جس طرح چاہیں جائز ہے، جیسے لَقِیْتُ هِنْدًا رَاکِبًا مَاشِیَةً اور لَقِیْتُ رَاکِبًا هِنْدًا مَاشِیَةً، میں نے ہندہ سے ملاقات کی اس حال میں کہ میں سوار تھا اور وہ پیدل۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

اور اگر دونوں ذوالحال کو پہچاننے کا کوئی قرینہ نہ ہو تو ہر حال کو اپنے اپنے ذوالحال کے ساتھ بیان کرنا بہتر ہے، جیسے لَقِيْتُ رَاكِبًا زَيْدًا مَاشِيًا میں نے زید سے ملاقات کی اس حال میں کہ میں سوار تھا اور وہ پیدل، اور ضعف کے ساتھ یہ بھی جائز ہے کہ مفعول بہ کے حال کو مفعول بہ کے ساتھ لائیں اور فاعل کے حال کو مؤخر لائیں، جیسے لَقِيْتُ زَيْدًا مَاشِيًا رَاكِبًا میں مَاشِيًا حال ہے زَيْدًا مفعول بہ سے اور رَاكِبًا حال ہے فاعل سے، اس لئے کہ مفعول بہ کا رتبہ حال سے مقدم ہے تو دونوں حالوں کو مؤخر کر دیا اور مفعول کے حال کو فاعل کے حال پر مقدم کر دیا۔

نیز یاد ہے کہ فاعل اور مفعول کے دونوں حالوں میں سے ہر ایک کا دوسرے پر عطف جائز ہے، جیسے لَقِيْتُ زَيْدًا رَاكِبًا وَ مَاشِيًا، اسی طرح شاعر کا شعر :

وَ اِنَّا سَوْفَ تُدْرِكُنَا الْمَنَايَا ÷ مُقَدَّرَةً وَ مُقَدَّرِيْنَا

میں مُقَدَّرَةً حال ہے اَلْمَنَايَا فاعل سے۔ اور مُقَدَّرِيْنَا حال ہے "نَا" مفعول بہ سے اور مفعول کے حال کا فاعل کے حال پر عطف کیا گیا ہے۔

﴿ حال ذو الحال کے ساتھ ﴾

یاد رہے کہ حال کبھی فقط فاعل سے ہوتا ہے، جیسے جَاءَ زَيْدٌ رَاكِبًا میں رَاكِبًا فاعل سے حال واقع ہے اور کبھی فقط مفعول سے ہوتا ہے، جیسے ضَرَبْتُ زَيْداً مَشْدُوْدًا میں مَشْدُوْدًا مفعول سے حال واقع ہے۔

اب اگر آپ لَقِيْتُ زَيْدًا رَاكِبًا کہیں اور وہاں کوئی قرینۂ حالیہ یا مقالیہ ہے جو ذوالحال کو واضح کر دیتا ہے تو اس صورت میں جائز ہے کہ حال کو اپنے ذوالحال یعنی فاعل اور مفعول کے لئے قرار دیا جاوے اور حال کو مؤخر لایا جاوے۔

لیکن اگر ذوالحال کی تعیین پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ نہ ہو اور حال فاعل سے ہو تو اس صورت میں حال کو مفعول پر مقدم واجب ہے، تا کہ التباس لازم نہ آئے، جیسے لَقِيْتُ رَاكِبًا زَيْدًا، اس لئے کہ اگر رَاكِبًا حال کو مفعول سے مؤخر کرتے ہیں تو معلوم نہیں ہوتا کہ آیا حال فاعل سے ہے یا مفعول سے، تو التباس سے بچنے کے لئے حال کو مفعول پر مقدم کرنا واجب قرار دیا ہے۔

وَ قَدْ يَكُوْنُ الْفَاعِلُ مَعْنَوِيًّا نَحْوُ زَيْدٌ فِي الدَّارِ قَائِمًا ، لِاَنَّ مَعْنَاهُ زَيْدٌ اِسْتَقَرَّ فِي الدَّارِ قَائِمًا

اور ضَرَبْتُ زَيْداً مَشْدُوْدًا میں مَشْدُوْدًا مفعول سے حال ہے اور قرینہ بھی ہے کہ مارنے والا بندھا ہوا نہیں ہوتا، بلکہ مار کھانے والا بندھا ہوا ہوتا ہے، اس لئے حال مفعول ہی سے ہے۔

﴿ دیگر مفاعل سے حال ﴾

ایک بات یاد رہے کہ حال پانچوں مفاعیل میں سے صرف مفعول بہ کی ہیئت کے بیان پر دلالت کرتا ہے، دوسرے مفاعیل کی ہیئت پر دلالت نہیں کرتا، اس لئے کہ مفعول بہ کے علاوہ دوسرے مفاعیل فضلہ ہیں اور فضلہ کی حالت بیان نہیں کی جاتی۔

﴿ حال مضاف الیہ سے ﴾

یاد رہے کہ حال کبھی مضاف الیہ سے بھی واقع ہوتا ہے جبکہ مضاف فاعل یا مفعول بہ ہو اور مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ کو مضاف کی جگہ پر لانا صحیح ہو اور کوئی خرابی لازم نہ آتی ہو، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان بَلْ نَتَّبِعُ مِلَّةَ اِبْرَاهِيْمَ حَنِيْفاً میں حَنِيْفاً حال ہے اِبْرَاهِيْمَ مضاف الیہ سے، اب اگر کہیں بَلْ نَتَّبِعُ اِبْرَاهِيْمَ حَنِيْفاً تو معنی میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی، اس صورت میں مضاف الیہ، مضاف کے حکم میں ہو کر حکماً مفعول بہ ہو جاتا ہے۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان أَيُحِبُّ اَحَدُكُمْ أَنْ يَّأْكُلَ لَحْمَ اَخِيْهِ مَيْتًا میں مَيْتاً حال ہے اَخِيْ مضاف الیہ سے، اس میں بھی اگر مضاف لَحْمَ کو حذف کر کے کہیں أَنْ يَّأْكُلَ اَخِيْهِ مَيْتًا تو معنی میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی، اس صورت میں بھی مضاف الیہ، مضاف کے حکم میں ہو کر مفعول بہ ہو جاتا ہے۔

﴿ حال فاعلِ معنوی سے ﴾

اوپر معلوم ہوا کہ حال یا تو فاعل سے ہوتا ہے یا مفعول بہ سے، مگر بعض مرتبہ حال فاعلِ معنوی سے ہوتا ہے، اس لئے اس کو بیان کرتے ہوئے مصنفؒ فرماتے ہیں وَ قَدْ يَكُوْنُ الْفَاعِلُ مَعْنَوِيًّا یعنی فاعل کبھی معنوی ہوتا ہے۔

اور اس جگہ فاعلِ معنوی سے مراد یہ ہے کہ نظمِ کلام میں ملفوظ نہ ہو، بلکہ مقدر ہو، جو فحوائے کلام سے سمجھا جاتا ہو، جیسے زَيْدٌ فِي الدَّارِ قَائِمًا (یعنی زید گھر میں کھڑے ہونے کی حالت میں ہے) میں قَائِمًا حال ہے فاعلِ مقدر سے جو جار مجرور سے سمجھا جاتا ہے، لِاَنَّ مَعْنَاهُ زَيْدٌ اِسْتَقَرَّ فِي الدَّارِ قَائِمًا یعنی اس لئے کہ زَيْدٌ فِي الدَّارِ قَائِماً کے معنی ہیں زَيْدٌ اِسْتَقَرَّ فِي الدَّارِ قَائِماً تو قَائِماً حال ہے اِسْتَقَرَّ کی ضمیر (هُوَ) فاعل

وَ كَذَا الْمَفْعُوْلُ بِهٖ نَحْوُ هٰذَا زَيْدٌ قَائِمًا ، فَإِنَّ مَعْنَاهُ الْمُشَارُ إِلَيْهِ قَائِمًا هُوَ زَيْدٌ ، وَ الْعَامِلُ فِي الْحَالِ فِعْلٌ أَوْ مَعْنَىٰ فِعْلٍ

سے جو معنوی ہے، نظمِ کلام میں ملفوظ نہیں۔

﴿ حال مفعول معنوی سے ﴾

اسی طرح حال کبھی مفعول بہ معنوی سے ہوتا ہے جس کو بیان کرتے ہوئے مصنفؒ فرماتے ہیں، وَ كَذَا الْمَفْعُوْلُ بِهٖ یعنی حال جس طرح فاعل معنوی سے ہوتا ہے اسی طرح حال کبھی مفعول بہ معنوی سے بھی ہوتا ہے، جیسے هٰذَا زَيْدٌ قَائِمًا (یہ زید ہے کھڑے ہونے کی حالت میں) میں قَائِمًا حال ہے زَيْدٌ سے جس کا مفعول ہونا فحوائے کلام سے مستفاد ہے۔

اور زید پر ہم نے مفعولیت کا حکم کیوں لگایا ؟ تو مصنفؒ اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں : فَإِنَّ مَعْنَاهُ الْمُشَارُ إِلَيْهِ قَائِمًا هُوَ زَيْدٌ یعنی هٰذَا زَيْدٌ قَائِمًا کے معنی ہیں، اَلْمُشَارُ إِلَيْهِ قَائِمًا هُوَ زَيْدٌ یا أُشِيْرَ إِلَيْهِ قَائِمًا کے معنی میں ہے، تو قَائِمًا حال ہے "هٗ" ضمیر مفعول بہ ہے جو معنوی ہے نظمِ کلام میں ملفوظ نہیں۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان هٰذَا بَعْلِيْ شَيْخًا (یہ میرے شوہر ہیں جو بڑھاپے کی حالت میں ہیں) میں شَيْخًا حال ہے بَعْلِيْ مفعول معنوی سے، اس لئے کہ أُشِيْرُ اور أُنَبِّهُ کے معنی میں ہیں اور بَعْلِيْ اس کا مفعول ہے، اصل عبارت اس طرح ہے أُشِيْرَ إِلَىٰ بَعْلِيْ شَيْخًا۔

﴿ حال میں عامل ﴾

آگے مصنفؒ حال کے عامل کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، وَ الْعَامِلُ فِي الْحَالِ فِعْلٌ أَوْ مَعْنَىٰ فِعْلٍ یعنی حال میں عامل یا تو فعلِ صریح ہوتا ہے (جیسے جَاءَنِيْ زَيْدٌ رَاكِبًا) یا فعلِ معنوی ہوتا ہے، جیسے هٰذَا زَيْدٌ قَائِمًا۔

اور معنیٔ فعل سے مراد اسمِ فاعل، اسمِ مفعول، صفتِ مشبہ، اسمِ تفضیل، مصدر، ظرف جار مجرور، اسماء افعال اور وہ لفظ جس سے فعل کے معنی سمجھے جاتے ہوں، جیسا کہ حروفِ نداء، حروفِ تنبیہ، اسماءِ اشارہ، تمنی، ترجی تشبیہ اور اس کے علاوہ جو فعل کے معنی پر دلالت کریں۔

﴿ معنیٔ فعل کے متعلق اختلاف ﴾

یاد رہے کہ معنیٔ فعل کے متعلق نحویوں کے دو مذہب ہیں، بعض نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ فعلِ معنوی: وہ

ہے جس کا کوئی حصہ لفظ میں ہو، اب چاہے نظمِ کلام میں مقدر ہو یا فحوائے کلام سے مستفاد ہو۔

اور بعض نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ فعلِ معنوی : وہ ہے جو فحوائے کلام سے مستفاد ہو، نظمِ کلام میں تقدیر اور تصریح نہ ہو، اسی لئے ضَرَبْتُ زَيْدًا مَشْدُوْدًا جیسی مثالوں میں دونوں فریقوں کے نزدیک عامل لفظی ہے، اور هٰذَا زَيْدٌ قَائِمًا جیسی مثالوں میں دونوں فریقوں کے نزدیک عامل معنوی ہے، اور زَيْدٌ فِي الدَّارِ قَائِمًا جیسی مثالوں میں اختلاف ہے، فریقِ اول کے نزدیک عاملِ معنوی ہے، اس لئے کہ اس میں عامل (فعل) مقدّر ہے، اور فریق ثانی کے نزدیک عاملِ لفظی ہے، اس لئے کہ فحوائے کلام سے مستفاد نہیں۔

حال ہمیشہ نکرہ ہوتا ہے

آگے مصنفؒ حال کے نکرہ ہونے کے متعلق بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، وَ الْحَالُ نَكِرَةٌ اَبَدًا یعنی حال ہمیشہ نکرہ ہوتا ہے، اس لئے کہ حال سے غرض اور مقصد یہ ہے کہ جو بات ذوالحال کی طرف منسوب ہے، اس کو مقید کرے اور یہ مقصد حال کے نکرہ ہونے کی صورت میں حاصل ہوتا ہے تو پھر اس کو معرفہ لانے کی کوئی ضرورت نہیں۔

نیز حال کا نکرہ ہونا اس لئے بھی ضروری ہے کہ ذوالحال اور حال معنی کے اعتبار سے مبتداء اور خبر ہیں، اس لئے کہ عامل کو ترک کر کے جملہ اسمیہ بنائیں تو ذوالحال مبتداء ہوگا اور حال خبر ہوگا، جیسے جَاءَنِيْ زَيْدٌ رَاكِبًا میں "جَاءَ" کو حذف کریں اور زَيْدٌ کو مبتداء اور رَاكِبٌ کو خبر بنائیں تو کہیں گے زَيْدٌ رَاكِبٌ تو گویا رَاكِبٌ حال خبر ہے اور پہلے معلوم ہو چکا کہ خبر میں اصل نکرہ ہونا ہے تو حال میں بھی نکرہ ہونا اصل ہوگا۔

حال کا نکرہ ہونا واجب ہے

مصنفؒ نے جمہور نحویین اور بصریین کا مذہب اختیار کر کے حال کا نکرہ ہونا لازم کر دیا ہے، اس لئے کہ جمہور نحویین اور بصریین کا مذہب یہ ہے کہ حال کا نکرہ ہونا واجب ہے۔

اگر کہیں پر حال معرفہ ہو تو اس کی نکرہ سے تاویل کریں گے یعنی وہ لفظاً تو معرفہ ہوگا، لیکن معنیً نکرہ ہوگا، جیسے لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهٗ میں وَحْدَهٗ حال ہے جو لفظاً تو معرفہ ہے، لیکن معنیً نکرہ ہے، اس لئے کہ اصل عبارت اس طرح ہے لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ مُنْفَرِدًا اَوْ يَنْفَرِدُ وَحْدَهٗ۔

اور امام یونس نحوی کا مذہب یہ ہے کہ حال کا مطلقاً بلا تاویل کے معرفہ ہونا صحیح ہے، جیسے جَاءَ زَيْدٌ نِ الرَّاكِبَ

وَ ذُوْ الْحَالِ مَعْرِفَةٌ غَالِبًا ، كَمَا رَأَيْتَ فِي الْاَمْثِلَةِ الْمَذْكُوْرَةِ

میں الرَّاكِبَ ان کے نزدیک حال ہے۔

اور کوفیین کا مذہب یہ ہے کہ اگر حال شرط کے معنی کو متضمن ہو، تو اس کا معرفہ ہونا صحیح ہے اور اگر شرط کے معنی کو متضمن نہ ہو تو پھر حال کا معرفہ ہونا جائز نہیں، جیسے جَاءَ نِيْ زَيْدُنِ الرَّاكِبَ اَحْسَنُ مِنْهُ الْمَاشِيَ تو اس میں الرَّاكِبَ اور اَلْمَاشِيَ دونوں حال ہیں جن کا معرفہ ہونے کے باوجود حال ہونا صحیح ہے، اس لئے کہ اصل عبارت اس طرح ہے، جَاءَ نِيْ زَيْدٌ اِذَا رَكِبَ اَحْسَنُ مِنْهُ اِذَا مَشٰى۔

اور اگر شرط کے معنی سے تاویل نہیں ہوسکتی تو پھر حال کا معرفہ ہونا جائز نہیں، جیسے جَاءَ نِيْ زَيْدُنِ الرَّاكِبَ میں الرَّاكِبَ کو حال بنانا جائز نہیں، اس لئے کہ اس کی تاویل جَاءَ نِيْ زَيْدٌ اِنْ رَكِبَ کرنا صحیح نہیں، کذا فی شرح ابن عقیل۔

﴿ حال کبھی صورۃً نکرہ ہوتا ہے اور کبھی معنیً ﴾

اب یہ حال کا نکرہ ہونا کبھی صورۃً ہوتا ہے، جیسے اَخَذْتُ الْمَالَ كُلًّا جیسی مثالوں میں "كُلًّا" حال ہے، حالانکہ تقدیراً مضاف ہونے کی وجہ سے معرفہ ہے، لیکن چونکہ تنوین کے ساتھ استعمال ہو کر صورۃً نکرہ ہے، اس لئے اس کا حال بننا صحیح ہے۔

اور حال کا نکرہ ہونا کبھی معنیً ہوتا ہے، جیسے مَرَرْتُ بِهٖ وَحْدَهٗ میں وَحْدَهٗ اگرچہ لفظاً معرفہ ہے، لیکن معنیً نکرہ ہے، اس لئے کہ معنیٰ مَرَرْتُ بِهٖ مُنْفَرِدًا کے ہیں، جو نکرہ ہے۔

﴿ ذو الحال اکثر معرفه هوتا هے ﴾

آگے مصنفؒ ذو الحال کی تعریف وتنکیر کے متعلق مسائل کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، وَ ذُوْ الْحَالِ مَعْرِفَةٌ غَالِبًا كَمَا رَأَيْتَ فِي الْاَمْثِلَةِ الْمَذْكُوْرَةِ یعنی ذو الحال اکثر معرفہ[1] ہوتا ہے، جیسا کہ آپ نے امثلۂ مذکورہ میں دیکھا۔

مصنفؒ نے حال کے نکرہ ہونے ہونے کے متعلق تو "اَبَدًا" کا لفظ استعمال کیا تھا، اس لئے کہ حال کا نکرہ ہونا جمہور نحویوں کے نزدیک واجب ہے، کما مرّ۔

☆(۱) ذو الحال اکثر وبیشتر معرفہ ہوتا ہے، اس لئے کہ ذو الحال محکوم علیہ کی حیثیت سے ہے مبتداء کے مانند اور محکوم علیہ اکثر معرفہ ہوتا ہے، اس لئے ذو الحال کے متعلق بھی معرفہ ہونے کا حکم لگا دیا۔ ۱۲

فَاِنْ كَانَ ذُوْ الْحَالِ نَكِرَةً يَجِبُ تَقْدِيْمُ الْحَالِ عَلَيْهِ نَحْوُ جَاءَ نِيْ رَاكِبًا رَجُلٌ ، لِئَلَّا تَلْتَبِسَ بِالصِّفَةِ فِي حَالَةِ النَّصْبِ فِي مِثْلِ قَوْلِكَ رَأَيْتُ رَجُلاً رَاكِبًا

اور ذوالحال کو معرفہ لانے کے متعلق " غَالِبًا " کا لفظ استعمال کیا ہے، اس لئے کہ ذوالحال کبھی نکرہ بھی ہوتا ہے، کما سیجئی۔

﴿ ذوالحال نکرہ ہو تو اس پر حال کو مقدم کرنا واجب ہے ﴾

آگے مصنفؒ ذوالحال کے نکرہ ہونے کی صورت کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں : فَاِنْ كَانَ ذُوْ الْحَالِ نَكِرَةً يَجِبُ تَقْدِيْمُ الْحَالِ عَلَيْهِ یعنی اگر ذوالحال نکرہ ہو تو حال کو ذوالحال پر مقدم کرنا واجب ہے، جیسے : جَاءَ نِيْ رَاكِبًا زَيْدٌ میں رَجُلٌ ذوالحال نکرہ ہے تو اس پر حال (رَاكِبًا) کو مقدم کر دیا۔

آگے مصنفؒ اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں : لِئَلَّا تَلْتَبِسَ بِالصِّفَةِ فِي حَالَةِ النَّصْبِ فِي مِثْلِ قَوْلِكَ رَأَيْتُ رَجُلاً رَاكِبًا یعنی (ذوالحال کے نکرہ ہونے کی صورت میں حال کو مقدم کرنا اس لئے واجب ہے) تاکہ ذوالحال حالت نصبی میں ہونے کی صورت میں حال کا صفت کے ساتھ التباس لازم نہ آوے، جیسے: رَأَيْتُ رَجُلاً رَاكِبًا میں ذوالحال نکرہ ہونے کے باوجود بھی ذوالحال کو مقدم اور حال مؤخر لائیں تو اس صورت میں یہ وہم ہوسکتا ہے کہ مثالِ مذکور میں رَجُلاً موصوف ہے اور رَاكِبًا صفت ہے۔

تو اس وہم کو دور کرنے کے لئے اور التباس کو ختم کرنے کے لئے حال کو مقدم کر کے کہیں گے رَأَيْتُ رَاكِبًا رَجُلاً تو اب التباس نہیں ہوگا، اس لئے کہ ہر ایک سمجھے گا کہ رَجُلاً ذوالحال ہے اور رَاكِبا حال ہے، کیونکہ صفت اپنے موصوف پر مقدم نہیں ہوسکتی اور یہاں پر مقدم ہے، معلوم ہوا کہ حال ہے صفت نہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ذوالحال اور حال اصل میں مبتداء اور خبر ہیں اور مبتداء جب نکرہ ہو تو خبر کو مقدم کرتے ہیں تو حال کو بھی ذوالحال پر مقدم کریں گے۔

لیکن یہ اس وقت ہے جبکہ ذوالحال میں تخصیص پیدا نہ کی گئی ہو، اگر ذوالحال میں تخصیص پیدا کی گئی ہو تو پھر ذوالحال مقدم ہی رہے گا۔

﴿ ذوالحال میں تخصیص پیدا کرنے کی صورتیں ﴾

اب ذوالحال نکرہ میں تخصیص پیدا کرنے کی مختلف صورتیں ہیں، ایک صورت، یہ ہے کہ ذوالحال میں اضافت کے ذریعہ تخصیص پیدا کی گئی ہو، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان فِيْ اَرْبَعَةِ اَيَّامٍ سَوَاءً لِلسَّائِلِيْنَ میں

☆☆☆☆☆☆☆☆

"سَوَاءً" حال ہے، "اَرْبَعَةِ" ذوالحال سے جونکرہ ہے اور اضافت کے ذریعہ تخصیص پیدا کی گئی ہے۔

دوسری صورت، یہ ہے کہ صفت کے ذریعہ تخصیص پیدا کی گئی ہو، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان فِيْهَا يُفْرَقُ كُلُّ اَمْرٍ حَكِيْمٍ اَمْرًا مِّنْ عِنْدِنَا میں "اَمْرًا" حال ہے "اَمْرٍ" ذوالحال سے جونکرہ ہے جس کی صفت لا کر تخصیص پیدا کی گئی ہے۔

تیسری صورت، یہ ہے کہ نفی کے ذریعہ تخصیص پیدا کی گئی ہو، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان وَمَا اَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ اِلَّا وَ لَهَا كِتَابٌ مَعْلُوْمٌ میں "وَ لَهَا كِتَابٌ مَعْلُوْمٌ" حال ہے "قَرْيَةٍ" ذوالحال سے جونکرہ ہے اور نفی کے ذریعہ تخصیص پیدا کی گئی ہے۔

﴿ حال کا اپنے ذوالحال پر مقدم ہونا ﴾

بعض کوفیین نے حال کو ذوالحال پر مقدم کرنے کو جائز قرار دیا ہے جبکہ ذوالحال منصوب اسمِ ظاہر ہو اور حال فعل ہو، جیسے ضَرَبْتُ وَ قَدْ جَرَدَ زَيْدًا یعنی میں نے زید کو مارا اس حال میں کہ وہ ننگا تھا۔

بصریوں کا مذہب یہ ہے کہ حال کو ذوالحال پر مقدم کرنا جائز ہے، چاہے ذوالحال مرفوع ہو یا منصوب اور چاہے ذوالحال اسمِ ظاہر ہو یا ضمیر، اس لئے کہ حال اگر چہ اپنے ذوالحال پر بظاہر مقدم ہے لیکن رتبۃً اپنے ذوالحال سے مؤخر ہے، جب رتبۃً حال اپنے ذوالحال سے مؤخر ہے تو اضمار قبل الذکر صرف لفظاً ہوگا معنیً اور رتبۃً نہیں ہوگا۔

جیسا کہ ہم نے مبتداء کی خبر کے مقدم کرنے میں بیان کیا کہ فِي دَارِهِ زَيْدٌ جیسی مثالوں میں اور فاعل و مفعول کے مقدم کرنے میں بیان کیا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان "فَأَوْجَسَ فِيْ نَفْسِهِ خِيْفَةً مُّوْسٰى" جیسی مثالوں میں۔

مطلب یہ ہے کہ جب متبداء میں اصل تقدیم ہے تو مبتداء کی طرف لوٹنے والی ضمیر کو مبتداء پر مقدم کرنے میں اضمار قبل الذکر صرف لفظاً لازم آتا ہے اور فاعل میں بھی اصل تقدیم ہے تو فاعل کی ضمیر کو فاعل پر مقدم کرنے میں اضمار قبل الذکر صرف لفظاً لازم آتا ہے اور یہ جائز ہے۔

اسی طرح ذوالحال میں بھی اصل تقدیم ہے، اس لئے اگر اس سے پہلے ضمیر ہوگی ذوالحال مؤخر کی طرف لوٹنے والی تو کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی۔

اور اگر ذوالحال مجرور ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو مجرور بالاضافت ہوگا یا مجرور بحرف جر ہوگا، اگر ذوالحال



☆☆☆☆☆☆☆

مجرور بالاضافت ہے تو بالاتفاق تمام بصریوں کے نزدیک حال کو ذوالحال پر مقدم کرنا جائز نہیں، چاہے اضافتِ معنویہ ہو (جیسے اِتَّبِعُ مِلَّةَ اِبْرَاهِيْمَ حَنِيْفًا میں حَنِيْفًا حال کو مِلَّةَ مضاف پر مقدم کرنا جائز نہیں) یا اضافت لفظیہ ہو (جیسے جَاءَ تْنِيْ مُجَرَّدًا ضَارِبَةُ زَيْدٍ جائز نہیں) اس لئے کہ حال، ذوالحال کا تابع ہے اور ذوالحال اصل مضاف الیہ ہے، جب مضاف الیہ (اصل) مضاف پر مقدم نہیں ہوسکتا تو پھر اس کا تابع (حال) تو مضاف پر بطریق اولیٰ مقدم نہیں ہوسکتا۔

اور اگر ذوالحال مجرور بحرف جر ہے تو حال کو ذوالحال پر مقدم کرنے میں بصریوں کا اختلاف ہے، امام سیبویہ، صاحب کافیہ، ابن حاجب اور اکثر بصریوں کا مذہب یہ ہے کہ اس صورت میں بھی حال کو ذوالحال پر مقدم نہیں کر سکتے، اس لئے کہ حال، ذوالحال کا تابع ہے اور ذوالحال اپنے عامل (حرفِ جر) پر مقدم نہیں ہوسکتا تو اس کا تابع (حال) کیسے مقدم ہوسکتا ہے۔

اور ابن کیسان، ابوعلی، ابن برہان، علامہ فارسی اور صاحب شرح ابن عقیل وغیرہم کا مذہب یہ ہے کہ اس صورت میں حال کو اپنے ذوالحال پر مقدم کرنا جائز ہے اور استدلال میں یہ آیت کریمہ پیش کرتے ہیں: وَمَا اَرْسَلْنَاکَ اِلَّا کَافَّةً لِلنَّاسِ میں کَافَّةً حال ہے النَّاسِ مجرور بحرفِ جر سے اور حال اپنے ذوالحال پر مقدم ہے۔

جمہور بصریوں کی طرف سے ان کو یہ جواب دیں گے کہ کَافَّةً حال ہے اَرْسَلْنَاکَ کے کاف مفعول سے النَّاسِ سے حال نہیں اور کَافَّةً میں تاء مبالغہ کے لئے ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ کَافَّةً حال نہیں، بلکہ رِسَالَةً مفعولِ مطلق کی صفت ہے، یعنی رِسَالَةً کَافَّةً۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ کَافَّةً خود ہی مفعولِ مطلق ہے اور اس کا فعل محذوف ہے، اصل عبارت اس طرح ہے يَكُفُّ كَافَّةً۔

﴿ کبھی حال کو ذو الحال پر مقدم کرنا واجب ھے ﴾

یاد رہے کہ کبھی حال کو ذوالحال پر مقدم کرنا واجب ہوتا ہے جبکہ ذوالحال اِلَّا یا معنیٰ اِلَّا کے بعد واقع ہو، جیسے: مَا جَاءَ نِيْ رَاكِباً اِلَّا زَيْدٌ اور اِنَّمَا جَاءَ نِيْ رَاكِباً زَيْدٌ اس لئے کہ اگر اس صورت میں ذوالحال کو مؤخر کریں تو حصر میں تغیر ہوجاتا ہے کہ ان دونوں مثالوں کا مطلب یہ ہے کہ زید ہی سوار ہو کر آیا کوئی دوسرا سوار

ہو کر نہیں آیا۔

اب اگر حال کو ذو الحال سے مؤخر کرتے ہیں تو حصر میں تغیر ہو جاتا ہے، جیسے : مَا جَاءَ نِيْ زَيْدٌ اِلَّا رَاكِباً یعنی زید سوار ہو کر آیا پیدل نہیں، اب ہو سکتا ہے کوئی اور بھی سوار ہو کر آیا ہو، اس سے انکار نہیں۔

اسی طرح اگر ذو الحال ایسی ضمیر کی طرف مضاف ہو جو حال کے ملابس کی طرف لوٹتی ہو تو اس صورت میں بھی حال کو ذو الحال پر مقدم کرنا واجب ہے، جیسے لَقِيَنِيْ شَاتِمَ زَيْدٍ اَخُوْهُ اس لئے کہ اگر ذو الحال کو حال پر مقدم کریں تو اضمار قبل الذکر لازم آتا ہے۔

﴿ حال کا اپنے عاملِ معنوی پر مقدم ہونا ﴾

امام سیبویہؒ کا مذہب یہ ہے کہ حال کو اس کے عاملِ معنوی پر مقدم کرنا بالکل جائز نہیں، اس لئے کہ عاملِ معنوی ضعیف ہے اور عاملِ ضعیف معمول مقدم میں عمل نہیں کرتا۔

امام اخفشؒ کا مذہب یہ ہے کہ حال کو عاملِ معنوی پر مقدم کرنا ایک شرط کے ساتھ جائز ہے اور شرط یہ ہے کہ حال پر مبتداء مقدم ہو، جیسے زَيْدٌ قَائِماً فِي الدَّارِ۔

اور اگر مبتداء کو حال پر مقدم نہ کریں تو اس صورت میں امام اخفشؒ کے نزدیک بھی امام سیبویہ کے مذہب کی طرح حال کو عاملِ معنوی پر مقدم کرنا جائز نہیں، چنانچہ قَائِماً زَيْدٌ فِي الدَّارِ اور قَائِماً فِي الدَّارِ زَيْدٌ جیسی مثالیں امام اخفشؒ کے نزدیک بھی جائز نہیں۔

چنانچہ زَيْدٌ فِي الدَّارِ قَائِماً اور فِي الدَّارِ قَائِماً زَيْدٌ اور فِي الدَّارِ زَيْدٌ قَائِماً جیسی مثالیں بالاتفاق جائز ہیں اور قَائِماً فِي الدَّارِ زَيْدٌ جیسی مثالیں بالاتفاق جائز نہیں اور زَيْدٌ قَائِماً فِي الدَّارِ جیسی مثالیں امام سیبویہ کے نزدیک جائز نہیں، اس لئے کہ قَائِماً حال فِي الدَّارِ عاملِ معنوی پر مقدم ہے اور امام اخفشؒ کے نزدیک جائز ہیں۔

﴿ کبھی حال جملہ خبریہ ہوتا ہے ﴾

آگے مصنفؒ حال کے جملہ ہونے کے متعلق مسائل کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں، وَ قَدْ تَكُوْنُ الْحَالُ جُمْلَةً خَبَرِيَّةً یعنی کبھی حال جملہ--------------------------

نَحْوُ جَاءَ نِیْ زَیْدٌ وَ غُلامُہٗ رَاکِبٌ اَوْ یَرْکَبُ غُلامُہٗ

خبریہ [1] ہوتا ہے۔

اب چاہے جملہ خبریہ اسمیہ ہو، جیسے جَاءَ نِیْ زَیْدٌ وَ غُلامُہٗ رَاکِبٌ (یعنی میرے پاس زید آیا اس حال میں کہ اس کا غلام سوار تھا) میں غُلامُہٗ رَاکِبٌ مبتداء اور خبر سے ملکر جملہ خبریہ اسمیہ حال ہے، زَیْدٌ (فاعل) ذوالحال ہے۔

یا جملہ خبریہ فعلیہ ہو، جیسے جَاءَ نِیْ زَیْدٌ یَرْکَبُ غُلامُہٗ (یعنی میرے پاس زید آیا دراں حالے کہ اس کا غلام سوار ہے) میں یَرْکَبُ غُلامُہٗ فعل، فاعل سے ملکر جملہ خبریہ فعلیہ حال ہے زَیْدٌ (فاعل) ذوالحال ہے۔

﴿ حال جملہ ہو تو رابطہ کا ہونا ضروری ہے ﴾

یاد رہے کہ اگر حال جملہ خبریہ ہو، اب چاہے اسمیہ ہو یا فعلیہ، دونوں صورتوں میں حال (جو کہ جملہ ہے) میں رابطہ کا ہونا ضروری ہے جو حال کو ذوالحال کے ساتھ مربوط کر دے، اس لئے کہ جملہ من حیث الجملہ مستقل ہوتا ہے ماقبل اور مابعد کا محتاج نہیں ہوتا تو اب اس کو ماقبل (یعنی ذوالحال) کے ساتھ مربوط کرنے کے لئے رابطہ کا ہونا ضروری ہے جو حال کو ذوالحال کے ساتھ مربوط کر دے۔

﴿ جملہ حالیہ میں روابط استعمال کرنے کا طریقہ ﴾

اب ہم جملہ حالیہ خبریہ میں روابط استعمال کرنے کا طریقہ معلوم کریں، چنانچہ جملہ حالیہ خبریہ کی اولاً دو صورتیں ہیں یا تو جملہ اسمیہ ہوگا یا فعلیہ، اگر فعلیہ ہے تو پھر اس کی دو صورتیں یا تو ماضی ہوگا یا مضارع، اگر مضارع ہے تو پھر اس کی دو صورتیں یا تو مضارع مثبت ہوگا یا مضارع منفی۔

☆ (۱) جملہ خبریہ کا حال بننا صحیح ہے، جملہ انشائیہ کا حال بننا صحیح نہیں، اس لئے کہ حال سے مقصد اس کے عامل کے مضمون کے وقوع میں تخصیص پیدا کرنا ہے، حال کے مضمون کے وقوع کے وقت ساتھ، تو جَاءَ نِیْ زَیْدٌ رَاکِبًا کے معنی ہیں کہ مَجِیْئ (آنا) جو عامل کا مضمون ہے وہ واقع ہے رکوب کے وقوع کے وقت جو حال کا مضمون ہے، اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ حال معنیً ظرف کے مشابہ ہے، اور جملہ انشائیہ حال نہیں بن سکتا، اس لئے کہ جملہ انشائیہ یا تو طلبیہ ہوتا ہے یا ایقاعیہ، اور طلبیہ میں جب اس کے مضمون کے حصول کا یقین نہیں ہوتا تو عامل کے مضمون کو اس مضمون کے حصول کے ساتھ کیسے خاص کریں گے ؟ اسی طرح ایقاعیہ (جیسے بِعْتُ اور طَلَّقْتُ) میں بھی متکلم ایسے وقت کی طرف نہیں دیکھتا جس میں اس کا مضمون حاصل ہوتا ہے، بلکہ متکلم کا مقصد محض اس کے مضمون کا وقوع ہے جو وقوع کے وقت کے قصد کے منافی ہے۔۱۲۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

﴿ جملہ حالیہ اسمیہ میں ربط کی صورتیں ﴾

اگر جملہ حالیہ اسمیہ ہے تو اس میں ربط کے لئے تین صورتیں ہیں یا تو واؤ اور ضمیر دونوں لائیں گے یا ربط کے لئے فقط واؤ ہوگا یا ربط کے لئے فقط ضمیر ہوگی۔

چنانچہ نحویوں کے نزدیک جملہ حالیہ اسمیہ میں ربط کے لئے واؤ اور ضمیر دونوں کو جمع کرنا یا فقط واؤ کو لانا دونوں قریب قریب ہے لیکن دونوں کو جمع کرنا اولیٰ اور بہتر ہے، اس لئے کہ احتیاط اسی میں ہے۔

اور جملہ حالیہ اسمیہ میں ربط کے لئے فقط ضمیر کو لانے کے متعلق علامہ اندلسی فرماتے ہیں کہ اگر جملہ حالیہ میں مبتداء ذوالحال کی ضمیر ہے تو ضمیر کے ساتھ واؤ لانا بھی واجب ہے، جیسے جَاءَ نِیْ زَیْدٌ وَ ھُوَ رَاکِبٌ اس لئے کہ اس قسم کے جملے مفرد کے معنی میں ہوتے ہیں، اس لئے کہ جَاءَ نِیْ زَیْدٌ وَ ھُوَ رَاکِبٌ کے معنی جَاءَ نِیْ زَیْدٌ رَاکِبًا ہیں، تو واؤ سے شروع کرنا ضروری ہے تا کہ ابتداء امر سے معلوم ہو جاوے کہ حال جملہ ہے، اگرچہ مفرد کے معنی کا ارادہ ہے۔

اور اگر جملہ حالیہ میں مبتداء ذوالحال کی ضمیر نہیں ہے تو دیکھا جائے گا کہ ضمیر اس میں ہے، جس سے جملہ شروع ہو رہا ہے، چاہے وہ ضمیر مبتداء میں ہو، جیسے جَاءَ نِیْ زَیْدٌ یَدُہٗ عَلٰی رَأْسِہٖ یا وہ ضمیر خبر میں ہو جو خبر اپنے مبتداء پر مقدم ہے، جیسے بشار شاعر کا شعر :

اِذَا اَنْکَرَتْنِیْ بَلَدَةٌ اَوْ اَنْکَرْتُھَا ÷ خَرَجْتُ مَعَ الْبَازِیْ عَلَیَّ سَوَادٌ

اس شعر میں عَلَیَّ سَوَادٌ حال ہے اور عَلَیَّ خبرِ مقدم میں ضمیر ہے تو جملہ حالیہ کو واؤ سے خالی ہونے کی وجہ سے ضعف کا حکم نہیں لگائیں گے، اس لئے کہ رابط ابتداءِ جملہ (مبتداء یا خبرِ مقدم) میں ہونے کی وجہ سے جائز ہے، اگرچہ شروع میں نہیں ہے۔

ہاں اتنا ضرور کہیں گے واؤ اور ضمیر دونوں کے اجتماع اور صرف واؤ کے مقابلہ میں اس قسم کی مثالیں کم پائی جاتی ہیں۔

اور اگر ضمیر جملہ کے اخیر میں ہو تو اس کے ضعیف ہونے میں کوئی شک نہیں، جیسے : مسیّب بن علس شاعر کا شعر :

نَصَفَ النَّھَارُ اَلْمَاءُ غَامِرُہٗ ÷ وَ رَفِیْقُہٗ بِالْغَیْبِ لَا یَدْرِیْ

☆☆☆☆☆☆☆☆

یعنی دن نصف ہوگیا اس حال میں کہ پانی بہت ہے اور اس کیساتھی غیب کی وجہ سے نہیں جانتے۔

اس شعر میں اَلْمَاءُ غَامِرُهٗ جملہ حالیہ ہے جس میں ربط کے لئے صرف ضمیر ہے اور وہ ضمیر جملہ کے اخیر میں ہے، اس لئے یہ ضعیف ہے۔

﴿ جملہ حالیہ فعلیہ مضارع مثبت میں ربط ﴾

اگر جملہ حالیہ فعلیہ مضارع مثبت ہے تو ربط کے لئے فقط ضمیر لائی جائے گی، اس لئے کہ مضارع لفظاً اسمِ فاعل کے وزن پر ہوتا ہے اور مضارع تقدیرًا اسمِ فاعل کے معنی میں ہوتا ہے، تو جَاءَ نِیْ زَیْدٌ یَرْکَبُ کے معنی ہیں جَاءَ نِیْ زَیْدٌ رَاکِبًا۔

اور خاص طور پر مضارع وضعاً حال کے معنی کی صلاحیت رکھتا ہے تو دونوں حالوں کے درمیان مناسبت ہے، اگرچہ دونوں حالوں کی حقیقت مختلف ہے تو جملہ حالیہ مضارع مثبت واؤ سے مستغنی ہوگیا، اس کے شروع میں واؤ لانے کی کوئی ضرورت نہیں۔

﴿ جملہ حالیہ مضارع منفی اور ماضی میں ربط ﴾

اگر جملہ حالیہ مضارع منفی ہو، اسی طرح جملہ حالیہ ماضی ہو، چاہے ماضی مثبت ہو یا ماضی منفی ہو تو یہ کل تین صورتیں ہوئیں یا تو مضارع منفی ہو یا ماضی مثبت ہو یا ماضی منفی ہو۔

ان تینوں صورتوں میں سے ہر ایک میں ربط کے اعتبار سے تین وجہیں جائز ہیں، یا تو واؤ اور ضمیر دونوں کو جمع کریں، یا فقط واؤ لائیں، یا فقط ضمیر لائیں تو تین کو تین میں ضرب دینے سے کل نو (۹) قسمیں ہو جاتی ہیں۔

(۱) جملہ حالیہ مضارع منفی ہو اور ربط کے لئے واؤ اور ضمیر دونوں ہو، جیسے جَاءَ نِیْ زَیْدٌ وَلاَ یَرْکَبُ غُلاَمُهٗ۔

(۲) جملہ حالیہ مضارع منفی ہو اور ربط کے لئے فقط واؤ ہو، جیسے جَاءَ نِیْ زَیْدٌ وَلاَ یَرْکَبُ عَمْرٌو۔

(۳) جملہ حالیہ مضارع منفی ہو اور ربط کے لئے فقط ضمیر ہو، جیسے جَاءَ نِیْ زَیْدٌ لاَ یَرْکَبُ غُلاَمُهٗ۔

(۴) جملہ حالیہ ماضی مثبت ہو اور ربط کے لئے واؤ اور ضمیر دونوں ہو، جیسے جَاءَ نِیْ زَیْدٌ وَ قَدْ رَکِبَ غُلاَمُهٗ۔

وَ مِثَالُ مَا كَانَ عَامِلُهَا مَعْنَى الْفِعْلِ نَحْوُ هٰذَا زَيْدٌ قَائِمًا ، مَعْنَاهُ أُنَبِّهُ وَ أُشِيْرُ

(۵) جملہ حالیہ ماضی مثبت ہواور ربط کے لئے فقط واؤ ہو، جیسے جَاءَ نِيْ زَيْدٌ وَ قَدْ رَكِبَ عَمْرٌو۔

(۶) جملہ حالیہ ماضی مثبت ہواور ربط کے لئے فقط ضمیر ہو، جیسے جَاءَ نِيْ زَيْدٌ قَدْ رَكِبَ غُلَامُهٗ۔

(۷) جملہ حالیہ ماضی منفی ہواور ربط کے لئے واؤ اور ضمیر دونوں ہو، جیسے جَاءَ نِيْ زَيْدٌ وَمَا رَكِبَ غُلَامُهٗ ۔

(۸) جمہ حالیہ ماضی منفی ہواور ربط کے لئے فقط واؤ ہو، جیسے جَاءَ نِيْ زَيْدٌ وَمَا رَكِبَ عَمْرٌو۔

(۹) جملہ حالیہ ماضی منفی ہواور ربط کے لئے فقط ضمیر ہو، جیسے جَاءَ نِيْ زَيْدٌ مَا رَكِبَ غُلَامُهٗ۔

﴿ جملہ حالیہ ماضی مثبت پر ''قد'' کا دخول ﴾

یادرہے کہ جملہ حالیہ ماضی مثبت میں '' قَدْ '' ضروری ہے یانہیں ؟ اس بارے میں نحویوں کا اختلاف ہے۔

امام اخفشؒ اور جمہور کوفیوں کا مذہب یہ ہے کہ ماضی مثبت میں '' قَدْ '' واجب نہیں اور یہ حضرات استدلال کرتے ہیں اس آیتِ کریمہ سے أَوْ جَاءُ وْا كُمْ حَصِرَتْ صُدُوْرُهُمْ میں حَصِرَتْ صُدُوْرُهُمْ جملہ حالیہ ماضی مثبت ہے اور اس پر '' قَدْ '' کو داخل نہیں کیا۔

امام فراء، کوفی اور جمہور بصریوں کا مذہب یہ ہے کہ جملہ حالیہ ماضی مثبت میں '' قَدْ '' کا دخول واجب ہے، اب چاہے '' قَدْ '' لفظوں میں ہو یا مقدر ہو، چنانچہ مذکورہ آیت کریمہ میں '' قَدْ '' مقدر ہے أَيْ قَدْ حَصِرَتْ صُدُوْرُهُمْ۔

اور اگر جملہ حالیہ ماضی مثبت '' إِلَّا ''کے بعد واقع ہو تو فقط ضمیر پر اکتفاء کیا جاتا ہے بغیر واؤ اور ''قَدْ'' کے، جیسے : مَا لَقِيْتُهٗ إِلَّا أَكْرَمَنِيْ اس لئے کہ إِلَّا اکثر اسماء پر داخل ہوتا ہے تو فعل ماضی اسمِ فاعل کی تأویل میں ہوگا، تقدیر عبارت اس طرح ہوگی مَا لَقِيْتُهٗ إِلَّا مُكْرِمًا لِيْ تو یہ مضارع مثبت کی طرح ہوا۔

﴿ حال کے عاملِ معنوی کی تحقیق ﴾

ماقبل میں فرما چکے ہیں کہ حال کا عامل یا تو فعل ہوتا ہے یا معنیٔ فعل، تو اب آگے مصنفؒ حال کے عامل معنوی کی مثال بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں : وَ مِثَالُ مَا كَانَ عَامِلُهَا مَعْنَى الْفِعْلِ یعنی وہ حال جس کا

وَ قَدْ يُحْذَفُ الْعَامِلُ لِقِيَامِ قَرِيْنَةٍ كَمَا تَقُولُ لِلْمُسَافِرِ سَالِمًا غَانِمًا أَىْ تَرْجِعُ سَالِمًا غَانِمًا

عامل معنیٔ فعل ہو اس کی مثال هٰذَا زَيْدٌ قَائِمًا کے معنی ہیں اُنَبِّهُ اور اُشِيْرُ جس پر هٰذَا اسمِ اشارہ دلالت کرتا ہے۔

﴿ حال کے عامل کا حذف کرنا ﴾

آگے مصنفؒ حال کے عامل کے حذف کرنے کے متعلق بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، وَ قَدْ يُحْذَفُ الْعَامِلُ لِقِيَامِ قَرِيْنَةٍ یعنی کبھی قرینہ کے پائے جانے کے وقت حال کے عامل کو حذف کردیا جاتا ہے۔

مصنفؒ نے يُحْذَفُ الْعَامِلُ کہا اور يُحْذَفُ الْفِعْلُ نہیں کہا، اس لئے کہ يُحْذَفُ الْفِعْلُ کہتے تو صرف فعل اور شبہ فعل کا حذف کرنا سمجھا جاتا، معنیٔ فعل کا حذف کرنا سمجھ میں نہ آتا، حالانکہ فعل اور شبہِ فعل کی طرح معنیٔ فعل کو بھی حذف کرنا جائز ہے، جیسے عموماً کہتے ہیں، اَلْهِلَالُ طَالِعًا میں طَالِعًا حال ہے، اس کے عاملِ معنوی کو حذف کردیا ہے، اصل عبارت اس طرح ہے، هٰذَا الْهِلَالُ طَالِعًا۔

الغرض حال کے عامل کو حذف کرنا جائز ہے، جبکہ کوئی قرینہ ہو، اب قرینہ یا تو حالیہ ہوگا، جیسے آپ سفر میں جانے والے سے کہیں، سَالِمًا غَانِمًا أَىْ تَرْجِعُ سَالِمًا غَانِمًا، اب غَانِمًا یا تو حالِ ثانی ہے یا سَالِمًا کی صفت ہے۔

اور حال کے عامل پر دلالت کرنے والا قرینہ مقالیہ ہو تو اس صورت میں بھی حال کے عامل کو حذف کردیتے ہیں، جیسے : اللہ تعالیٰ کا فرمان، أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلٰى قَادِرِيْنَ میں "قَادِرِيْنَ" حال ہے جس کا عامل محذوف ہے، اصل عبارت اس طرح ہے نَجْمَعُهَا قَادِرِيْنَ یہ وہ مواقع ہیں جہاں حال کے عامل کو حذف کرنا جائز ہے۔

﴿ حال کے عامل کو وجوباً حذف کرنا ﴾

کبھی حال کے عامل کو وجوباً حذف کردیا جاتا ہے، جبکہ حال مؤکدہ ہو اور حال مؤکدہ : وہ حال ہے جو اپنے ذوالحال سے غالباً جدا نہ ہو، جیسے زَيْدٌ اَبُوْهُ عَطُوْفًا میں "عَطُوْفًا" حالِ مؤکدہ ہے، اس لئے کہ مہربانی باپ سے جدا نہیں ہوتی تو اس سے پہلے "اُحِقُّهُ" عامل کو وجوباً حذف کردیا ہے، اصل عبارت اس طرح ہے : زَيْدٌ اَبُوْهُ اُحِقُّهُ عَطُوْفًا۔

لیکن اس کے لئے ایک شرط ہے، وہ شرط یہ ہے کہ حالِ مؤکدہ مضمون جملہ اسمیہ کا ثابت کرنے والا ہو،

☆☆☆☆☆☆☆☆

اس شرط سے وہ حال خارج ہو جائے گا جو کہ جملہ کے بعض اجزاء کی تقریر اور تثبیت کرتا ہو، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان : اِنَّا اَرْسَلْنَاکَ لِلنَّاسِ رَسُوْلاً میں " رَسُوْلاً " حال ہے اور یہ صرف رسالت کی تقریر کرتا ہے تو اس میں عامل کا حذف کرنا واجب نہیں۔

نیز جملہ اسمیہ کی قید سے وہ حال خارج ہو گیا جو جملہ فعلیہ کی تقریر کرتا ہو جیسے : اِنَّا اَنْزَلْنَاہُ قُرْآنًا عَرَبِیًّا میں قُرْآنًا عَرَبِیًّا حال ہے جو جملہ فعلیہ کی تقریر یرتا ہے تو اس کے عامل کو حذف کرنا واجب نہیں۔

﴿ حالِ مؤکدہ کا عامل ﴾

اب سوال یہ ہوتا ہے کہ حالِ مؤکدہ جو جملہ اسمیہ کے بعد ہو اس کا عامل کیا ہے ؟ اس بارے میں نحویوں کا اختلاف ہے۔

امام سیبویہ کا مذہب یہ ہے کہ جملہ کے بعد عامل مقدر ہے، چنانچہ زَیْدٌ اَبُوْہُ عَطُوْفًا أَیْ زَیْدٌ اَبُوْہُ أُحِقُّہٗ عَطُوْفًا۔

امام زجاج کا مذہب یہ ہے کہ حالِ مؤکدہ میں عامل خبر ہے، لیکن یہ مذہب انتہائی ضعیف ہے۔

امام خروف کا مذہب یہ ہے کہ حالِ مؤکدہ میں عامل مبتداء ہے جو معنیٰ تنبیہ کو متضمن ہے، جیسے : اَنَا عَمْرٌو شُجَاعًا ، لیکن یہ بھی ضعیف ہے، اس لئے کہ ضمیر کا عامل ہونا اہلِ عرب سے نہیں سنا گیا۔

ابن مالک کا مذہب یہ ہے کہ حالِ مؤکدہ میں عامل معنیٰ جملہ ہے، تو زَیْدٌ اَبُوْہُ عَطُوْفًا اصل میں اس طرح ہے یَعْطِفُ عَلَیْہِ اَبُوْہُ عَطُوْفًا اس لئے کہ جملہ کے دونوں جزء اگرچہ جامدِ محض ہیں لیکن اس میں شک نہیں کہ دو جزؤں میں سے ایک جزء کی دوسرے کی طرف اسناد ہونے کی وجہ سے فعل کے معنیٰ حاصل ہوتے ہیں۔

و قول سیبویہ ھو الاصح۔

﴿ ایک ذو الحال کے متعدد احوال ﴾

جمہور نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ ایک ذو الحال کے مختلف احوال لانا جائز ہے، چاہے احوالِ متضادہ ہوں، جیسے اِشْتَرَیْتُ الرُّمَّانَ حُلْوًا حَامِضًا (میں نے کھٹ میٹھا انار خریدا) حُلْواً مفعول کا حالِ اول ہے اور حَامِضاً مفعول کا حالِ ثانی ہے یا احوال غیر متضادہ ہوں، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان اُخْرُجْ مِنْھَا مَذْءُوْمًا مَدْحُوْرًا (یہاں سے نکل جا ذلیل وخوار ہوکر) مَذْءُوْمًا فاعل کا حالِ اول اور مَدْحُوْرًا فاعل کا حالِ ثانی

فَصْلٌ اَلتَّمْیِیْزُ

ہے۔

اور بعض نحویوں نے زمان ومکان پر قیاس کرتے ہوئے احوالِ مختلفہ سے انکار کیا ہے، چاہے احوالِ مختلفہ متضادہ ہوں یا غیر متضادہ۔

اسی لئے یہ حضرات مذکورہ آیت کریمہ میں مَذْحُوْرًا کو حالِ ثانی نہیں قرار دیتے، بلکہ اس کو مَذْءُوْمًا کی ضمیر سے حال قرار دیتے ہیں، مطلب کہ جمہور جہاں حالِ مترادفہ قرار دیں گے، یہ حضرات ان کو حالِ متداخلہ قرار دیتے ہیں۔

جمہور کا مذہب صحیح ہے، اس لئے ان حضرات کو جمہور کی طرف سے یہ جواب دیں گے کہ آپ کا مکان اور زمان پر قیاس کرنا صحیح نہیں، اس لئے کہ ایک فعل کا وقوع دو مختلف زمانوں اور دو مختلف مکانوں میں محال ہے، چنانچہ جَلَسْتُ خَلْفَکَ اَمَامَکَ محال اور ناجائز ہے۔

ہاں اگر ان دونوں میں سے ایک کا دوسرے پر عطف کر دیا جاوے تو جائز ہے، چنانچہ جَلَسْتُ خَلْفَکَ وَ اَمَامَکَ جائز ہے، اس لئے کہ عطف کی وجہ سے تکرارِ فعل پر دلالت ہوتی ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ ایک وقت میں تیرے آگے بیٹھا اور دوسرے وقت میں تیرے پیچھے بیٹھا۔

﴿ حال کو مکرر لانا واجب ھے ﴾

یادرہے کہ "اِمَّا" کے بعد حال کو مکرر لانا واجب ہے، اس لئے کہ جب "اِمَّا" میں تکرار واجب ہے تو اس کے مابعد میں بھی تکرار واجب ہوگی، جیسے: اِضْرِبْ زَیْدًا اِمَّا قَائِمًا وَ اِمَّا قَاعِدًا یعنی تو زید کو مار اس حال میں کہ وہ کھڑا ہو یا بیٹھا ہو۔

اسی طرح "لاَ" کے بعد بھی اکثر حال کو مکرر لایا جاتا ہے، جیسے: جَاءَ نِیْ زَیْدٌ لاَ رَاکِبًا وَلاَ مَاشِیًا یعنی میرے پاس زید آیا اس حال میں کہ نہ وہ سوار تھا نہ پیدل۔

﴿ بحث تمیز ﴾

مصنفؒ منصوبات کی ساتویں فصل میں منصوبات کی ساتویں قسم (تمیز) کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، فَصْلٌ اَلتَّمْیِیْزُ یعنی یہ فصل ہے، تمیز کے بیان میں۔

تَمِیْزٌ اصل میں تَمْیِیْزٌ ہے باب تفعیل سے، یاء متحرک ماقبل حرف صحیح ساکن ہے، تو یاء کا کسرہ ماقبل

اَلتَّمِيْزُ هُوَ نَكِرَةٌ تُذْكَرُ بَعْدَ مِقْدَارٍ مِنْ عَدَدٍ أَوْ كَيْلٍ أَوْ وَزْنٍ أَوْ مَسَاحَةٍ أَوْ غَيْرِ ذَالِكَ مِمَّا فِيْهِ اِبْهَامٌ تَرْفَعُ ذَالِكَ الْاِبْهَامَ

حرفِ صحیح (میم) کو دے دیا، اب دو یاء ساکن جمع ہوئیں، ایک یاء کو حذف کر دیا تَمِيْزٌ ہو گیا، تمیز کو تَبْيِيْن اور تَفْسِيْر اور مُمَيِّز بھی کہتے ہیں، اس لئے کہ ما قبل کے ابہام کو کھول کر بیان کر دیتا ہے۔

تمیز کبھی مجرور بھی ہوتی ہے، اس کے باوجود اس کو منصوبات میں بیان کیا، اس لئے کہ تمیز میں اصل نصب ہے۔

﴿ تمیز کی تعریف ﴾

مصنفؒ نے تمیز کی تعریف نہیں بیان کی، بلکہ تمیز کا مفہوم اور مطلب بیان کیا ہے، اس لئے ہم کافیہ سے تمیز کی تعریف نقل کرتے ہیں، اس کے بعد مصنفؒ کی عبارت حل کریں گے۔

تمیز کی تعریف کرتے ہوئے صاحب کافیہ ابن حاجب فرماتے ہیں، اَلتَّمْيِيْزُ مَا يَرْفَعُ الْاِبْهَامَ الْمُسْتَقَرَّ عَنْ ذَاتٍ مَذْكُوْرَةٍ أَوْ مُقَدَّرَةٍ یعنی تمیز: وہ اسم ہے جو ذاتِ مذکورہ یا ذاتِ مقدرہ میں ثابت اور راسخ شدہ ابہام[1] کو دور کر دے۔

تمیز کی تعریف میں "مَا يَرْفَعُ الْاِبْهَامَ" جنس اور مابہ الاشتراک کی حیثیت سے ہے جس میں تمیز کے علاوہ حال اور صفت وغیرہما داخل ہو جاتے ہیں اور "عَنْ ذَاتٍ" کی قید احترازی ہے جس سے حال کو نکال دیا، اس لئے کہ حال ابہام کو دور کرتا ہے، لیکن نفسِ ذات سے نہیں، بلکہ حال ذات کی ہیئت سے ابہام کو دور کرتا ہے، جیسے جَاءَ زَيْدٌ رَاكِبًا میں "رَاكِبًا" ذات کی ہیئت سے ابہام کو دور کرتا ہے، نفسِ ذات سے ابہام کو دور نہیں کرتا، اس لئے کہ نفسِ زید کا آنا تو معلوم ہے مبہم نہیں۔

﴿ تمیز نکرۂ مبهمه هوتی هے ﴾

آگے مصنفؒ تمیز کے مفہوم کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، اَلتَّمْيِيْزُ هُوَ نَكِرَةٌ تُذْكَرُ بَعْدَ مِقْدَارٍ مِنْ عَدَدٍ أَوْ كَيْلٍ أَوْ وَزْنٍ أَوْ مَسَاحَةٍ أَوْ غَيْرِ ذَالِكَ مِمَّا فِيْهِ اِبْهَامٌ تَرْفَعُ ذَالِكَ الْاِبْهَامَ یعنی تمیز: وہ نکرہ ہے جو مقدار (یعنی عدد یا کیل یا وزن یا مساحت یا اس کے علاوہ وہ چیزیں جن میں ابہام ہو) کے بعد ذکر کی جاوے، جو اس ابہام کو دور کر دے اور جس سے ابہام کو دور کیا جاتا ہے اس کو مُمَيَّز کہتے ہیں۔

☆(۱) اور یہاں پر ابہام سے مراد ابہامِ وضعی ہے، چنانچہ قُطِعَ رِزْقُهُ أَيْ مَاتَ کو تمیز نہیں کہیں گے۔

نَحْوُ عِنْدِیْ عِشْرُوْنَ دِرْهَمًا ، وَ قَفِيْزَانِ بُرًّا ، وَ مَنَوَانِ سَمْنًا ، وَ جَرِيْبَانِ قُطْنًا

یادرہے کہ " مِنْ عَدَدٍ " میں " مِنْ " بیانیہ ہے جومقادیر کی وضاحت کے لئے ہےاور مقادیر پانچ ہیں، عَـدَدٌ یعنی گنتی، نمبراور تعداد، کَیْـلٌ یعنی لکڑی یالوہےوغیرہما کا پیمانہ، ناپ، آج کے زمانہ میں دودھ وغیرہ ناپنے کے پیمانے، وَزْنٌ یعنی ترازو کا باٹ، ذِرَاعٌ یعنی انسان کا ذراع کہنی کے سرے سے درمیانی انگلی کے سرے تک ہوتاہےاور ہاتھ بھر کے معنی میں ہاتھ کا ناپ ہےاور مِـقْـيَـاسٌ یعنی پیائش کا آلہ اور ناپ تول کا آلہ، جیسے : میٹروغیرہ اور مَسَاحَةٌ کے معنی بھی پیائش کرنا۔

﴿ تمیز کی مثالیں ﴾

آگے مصنفؒ تمیز کی مثالیں بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، عِـنْـدِیْ عِشْـرُوْنَ دِرْهَـمًـا (یعنی میرے پاس بیس درہم ہیں) یہ مثال ہے، عدد سے ابہام کودور کرنے کی، کہ اس میں " عِشْرُوْنَ " میں ابہام ہے کہ میرے پاس بیس ہیں تو کیا بیس ؟ تو " دِرْهَـمًـا " نے اس ابہام کودور کردیا کہ بیس درہم ہیں، تو اس میں "عِشْرُوْنَ " ممیّز ہےاور " دِرْهَمًا " تمیز ہے۔

دوسری مثال بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، عِـنْـدِیْ قَفِيْزَانِ بُرًّا (یعنی میرے پاس دوقفیز گیہوں ہیں) یہ مثال ہے، کیل سے ابہام کودور کرنے کی، کہ اس میں " قَـفِـيْـزَانِ " میں ابہام ہے کہ میرے پاس دوقفیز ہیں تو کیا دوقفیز ؟ تو " بُـرًّا " نے اس ابہام کودور کردیا کہ دوقفیز گیہوں ہیں تو اس میں " قَـفِيْزَانِ " ممیّز ہے اور "بُرًّا " تمیز ہے۔

تیسری مثال بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں عِـنْـدِیْ مَـنَـوَانِ سَـمْـنًـا (یعنی میرے پاس دوسیر گھی ہے) یہ مثال ہے وزن سے ابہام کودور کرنے کی، کہ اس میں " مَنَوَانِ " میں ابہام ہے کہ میرے پاس دوسیر ہیں تو کیا دوسیر ؟ تو " سَـمْـنًـا " نے اس ابہام کودور کردیا کہ دوسیر گھی ہے تو اس میں " مَـنَـوَانِ " ممیّز ہےاور "سَمْنًا " تمیز ہے۔

چوتھی مثال بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، عِـنْـدِیْ جَرِيْبَانِ قُطْنًا (یعنی میرے پاس دوجریب روئی ہے) یہ مثال ہے مساحت سے ابہام کودور کرنے کی، کہ اس میں " جَـرِيْـبَـانِ" میں ابہام ہے کہ میرے پاس دو جریب ہیں تو کیا دوجریب ؟ تو " قُـطْـنًـا " نے اس ابہام کودور کردیا کہ دوجریب روئی ہے، تو اس میں "جَرِيْبَانِ" ممیّز ہےاور " قُطْنًا " تمیز ہے۔

وَ عَلَى التَّمْرَةِ مِثْلُهَا زُبْدًا ، وَ قَدْ يَكُوْنُ عَنْ غَيْرِ مِقْدَارٍ نَحْوُ هٰذَا خَاتَمٌ حَدِيْدًا وَ سِوَارٌ ذَهَبًا ، وَ قَدْ يَقَعُ بَعْدَ الْجُمْلَةِ لِرَفْعِ الْإِبْهَامِ عَنْ نِسْبَتِهَا

پانچویں مثال بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں : عَلَى التَّمْرَةِ مِثْلُهَا زُبْدًا (یعنی چھوہارے پر اس کے مانند مکھن اور کریم ہے، (عرب میں چھوہارے کو مکھن کے ساتھ کھانے کا رواج ہے)، یہ مثال ہے مقیاس سے ابہام کو دور کرنے کی، اس میں مِثْلُهَا میں ہے کہ چھوہارے پر اس کے مانند ہے تو کیا ہے ؟ تو زُبْدًا نے اس ابہام کو دور کر دیا کہ اس کے مانند مکھن ہے تو اس میں مِثْلُهَا ممیّز ہے اور زُبْدًا تمیز ہے۔

﴿ تمیز غیر مقدار سے ﴾

یاد رہے کہ تمیز اکثر مقدار (عدد، کیل، وزن، مساحت اور مقیاس) سے واقع ہوتی ہے اور لیکن کبھی تمیز غیر مقدار سے بھی واقع ہوتی ہے، اسی کو بیان کرتے ہوئے مصنفؒ فرماتے ہیں ،وَ قَدْ يَكُوْنُ عَنْ غَيْرِ مِقْدَارٍ یعنی تمیز کبھی غیر مقدار سے واقع ہوتی ہے، جیسے : هٰذَا خَاتَمٌ حَدِيْدًا (یعنی یہ لوہے کی انگوٹھی ہے) میں "خَاتَمٌ" میں ابہام ہے کہ انگوٹھی، سونے کی یا چاندی کی یا لوہے کی ؟ تو " حَدِيْدًا " نے اس ابہام کو دور کر دیا کہ لوہے کی انگوٹھی۔

اسی طرح هٰذَا سِوَارٌ ذَهَبًا (یعنی یہ سونے کا کنگن ہے) میں سِوَارٌ میں ابہام ہے کہ کنگن سونے کا یا چاندی کا یا لوہے کا ؟ تو ذَهَبًا نے اس ابہام کو دور کر دیا کہ سونے کا کنگن ہے۔

﴿ ممیّز کی قسمیں ﴾

ممیّز جس کے ابہام کو دور کیا جاوے اس کی دو قسمیں ہیں : (۱) ممیّز ملفوظ (۲) ممیّز ملحوظ

(۱) ممیّز ملفوظ : وہ ہے جو لفظوں میں مذکور اور موجود ہو، جیسے اوپر مذکور تمام مثالیں ممیّز ملفوظ کی ہیں۔

(۲) ممیّز ملحوظ : وہ ہے جو جملہ میں ملفوظ اور مذکور نہ ہو، مگر خود جملہ کا ابہام اس امر کا تقاضہ کرتا ہو کہ اس کی تمیز لائی جاوے، جیسے وَ الَّذِيْنَ آمَنُوْا اَشَدُّ حُبًّا لِلّٰهِ میں حُبًّا تمیز نہ لاویں تو یہ بات مبہم رہتی ہے کہ ایمان والے کس چیز میں اشد اور سخت ہیں۔

اسی ممیّز ملحوظ کے متعلق مصنفؒ بیان کرتے ہوئے آگے فرماتے ہیں، وَ قَدْ يَقَعُ بَعْدَ الْجُمْلَةِ لِرَفْعِ الْإِبْهَامِ عَنْ نِسْبَتِهَا : یعنی تمیز کبھی جملہ کے بعد واقع ہوتی اس (جملہ) کی نسبت سے ابہام کو دور کرنے کے

لئے، جیسے طَابَ زَيْدٌ نَفْسًا (یعنی زید طبیعت کے اعتبار سے اچھا ہے) میں طَابَ زَيْدٌ میں جملہ میں ابہام ہے کہ زید اچھا ہے کس اعتبار سے علم کے اعتبار سے یا طالبِ علم ہونے کے اعتبار سے یا کس اعتبار سے؟ تو نَفْسًا نے اس ابہام کو دور کر دیا کہ طبیعت کے اعتبار سے اچھا ہے۔

اور طَابَ زَيْدٌ اَبًا (یعنی زید باپ ہونے کے اعتبار سے اچھا ہے) میں طَابَ زَيْدٌ جملہ میں ابہام ہے کہ زید اچھا ہے کس اعتبار سے علم کے اعتبار سے یا طالبِ علم ہونے کے اعتبار سے یا کس اعتبار سے؟ تو اَبًا نے اس ابہام کو دور کر دیا کہ کسی کا باپ ہونے کے اعتبار سے اچھا ہے۔

اور طَابَ زَيْدٌ عِلْمًا (یعنی علم کے اعتبار سے اچھا ہے) میں طَابَ زَيْدٌ جملہ میں ابہام ہے کہ زید اچھا ہے کس اعتبار سے علم کے اعتبار سے یا طالب علم ہونے کے اعتبار سے یا کس اعتبار سے ؟ تو عِلْمًا نے اس ابہام کو دور کر دیا کہ علمی صلاحیت کے اعتبار سے اچھا ہے۔

یہ تمیز شبہ جملہ سے بھی ابہام کو دور کرتی ہے، جیسے وَ كَانَ اَصْحَابُ النَّبِيِّ ﷺ اَبَرُّ النَّاسِ قُلُوبًا وَ اَعْمَقُهُمْ عِلْمًا وَ اَقَلُّهُمْ تَكَلُّفًا یعنی نبی کریم ﷺ کے صحابہ لوگوں میں سب سے زیادہ دلوں کے اعتبار سے نیک (صاف ستھرے) تھے اور علم میں سب سے زیادہ گہرے تھے اور تکلف کے اعتبار سے سب سے زیادہ کم تھے۔

﴿ تمیز کا اعراب ﴾

یاد رہے کہ ممیّز ملحوظ کی تمیز ہمیشہ منصوب ہوتی ہے، جیسے طَابَ زَيْدٌ نَفْسًا۔

اور ممیّز ملفوظ میں وزن اور کیل کی تمیز میں تین صورتیں جائز ہیں، منصوب ہو، جیسے اِشْتَرَيْتُ ذِرَاعًا ثَوْبًا۔ مجرور باضافت ہو، جیسے اِشْتَرَيْتُ ذِرَاعَ ثَوْبٍ اور مجرور بحرفِ جر (مِنْ) ہو، جیسے اِشْتَرَيْتُ ذِرَاعًا مِنْ ثَوْبٍ۔

اور عدد کی تمیز تین طریقوں پر لائی جاتی ہے ثَلَاثَةٌ سے عَشَرَةٌ کی تمیز جمع اور مجرور لائی جاتی ہے، جیسے سَبْعَ لَيَالٍ وَ ثَمَانِيَةَ اَيَّامٍ۔

گیارہ (۱۱) سے ننانوے (۹۹) تک کی تمیز واحد اور منصوب ہوتی ہے، جیسے اِنَّ عِدَّةَ الشُّهُوْرِ عِنْدَ اللّٰهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِيْ كِتَابِ اللّٰهِ اور رَأَيْتُ اَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا اور لَهٗ تِسْعٌ وَّ تِسْعُوْنَ نَعْجَةً۔

اور مِأَةٌ اور اَلْفٌ کی تمیز واحد مجرور ہوتی ہے، جیسے فَاَمَاتَهُ اللّٰهُ مِأَةَ عَامٍ اور فَلَبِثَ فِيْهِمْ اَلْفَ

وَ فِيْهِ الْخَفْضُ اَكْثَرُ

سَنَةٍ۔

اور تمیز غیر مقدار سے ہو تو اس پر تمیز کی بناء پر نصب جائز ہے، جیسے هٰذَا سِوَارٌ ذَهَبًا اور اس پر اضافت کی وجہ سے جر بھی جائز ہے، جیسے هٰذَا سِوَارُ ذَهَبٍ اور هٰذَا خَاتَمُ حَدِيْدٍ۔

اسی کو مصنفؒ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں وَ فِيْهِ الْخَفْضُ اَكْثَرُ یعنی اور اس میں (تمیز غیر مقدار سے ہو تو) جر اور کسرہ اکثر پڑھا جاتا ہے۔

﴿ تمیز کا عامل ﴾

تمیز کا عامل کبھی فعل ہوتا ہے، جیسے طَابَ زَيْدٌ نَفْسًا میں نَفْسًا تمیز کا عامل " طَابَ " فعل ہے، اور کبھی تمیز کا عامل اسمِ تام ہوتا ہے، عِنْدِيْ عِشْرُوْنَ دِرْهَمًا میں " دِرْهَمًا " تمیز کا عامل "عِشْرُوْنَ " اسمِ تام ہے۔

اسمِ تام : وہ اسم ہے جو اس حالت پر رہتے ہوئے مضاف نہ ہو سکے اور اسم مستحیل الاضافت چار صورتوں میں سے کسی ایک صورت میں ہوتا ہے، تنوین کے ساتھ ہو، جیسے مَا فِي السَّمَاءِ قَدْرُ رَاحَةٍ سَحَابًا میں رَاحَةٍ ، نونِ تثنیہ کے ساتھ ہو، جیسے عِنْدِيْ قَفِيْزَانِ بُرًّا میں قَفِيْزَانِ، نونِ جمع یا مشابہ نونِ جمع کے ساتھ ہو، جیسے : بَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْاَخْسَرِيْنَ اَعْمَالاً (یعنی کیا ہم ان لوگوں کے متعلق آپ کو خبر دیں جو اعمال کے اعتبار سے خسارے اور ٹوٹے میں ہیں) میں اَخْسَرِيْنَ میں نونِ جمع ہے اور عِنْدِيْ عِشْرُوْنَ دِرْهَمًا میں عِشْرُوْنَ میں نون مشابہ نونِ جمع ہے اور اضافت کے ساتھ ہو، جیسے : عَلَى التَّمْرَةِ مِثْلُهَا زُبْدًا میں مِثْلُ مضاف ہونے کی وجہ سے اسمِ تام ہے۔

پھر اسم ان چیزوں کی وجہ سے تام ہو گیا تو اسمِ تام فعل کے مشابہ ہو گیا کہ فعل جب فاعل کے ساتھ تام ہو جاتا ہے تو اس کے بعد آنے والا اسم مفعولیت کی وجہ سے منصوب ہوتا ہے، اسی طرح یہ اسم بھی ان چیزوں میں سے کسی ایک کی وجہ سے تام ہو گیا، تو اب آنے والے اسم یعنی تمیز کو نصب دیتا ہے، الغرض یہ اسماء تامہ عمل کے اعتبار سے فعل کے مشابہ ہیں۔

﴿ تمیز کو عامل پر مقدم کرنا ﴾

تمیز کو عامل پر مقدم کر سکتے ہیں یا نہیں ؟ اس بارے میں تمام نحویوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر تمیز



☆☆☆☆☆☆☆☆

کا عامل اسمِ تام ہو تو تمیز اپنے عامل پر مقدم نہیں ہو سکتی۔

چنانچہ عِنْدِیْ دِرْهَمًا عِشْرُوْنَ جائز نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں تمیز کا عامل عِشْرُوْنَ اسمِ جامد ہے جو ضعیف ہے، فعل کے ساتھ مشابہت کمزور ہونے کی وجہ سے، تو عاملِ ضعیف اپنے معمول مقدم میں عمل نہیں کر سکتا۔

لیکن اگر تمیز کا عامل فعل ہو تو تمیز کو مقدم کرنے اور نہ کرنے میں نحویوں کا اختلاف ہے۔

امام سیبویہ اور جمہور نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ اس صورت میں بھی تمیز کو مقدم کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ تمیز معنی کے اعتبار سے اس فعل کا فاعل ہے، جیسے طَابَ زَيْدٌ نَفْسًا میں نَفْسًا تمیز معنی کے اعتبار سے فاعل ہے، اصل عبارت اس طرح ہے طَابَ نَفْسُ زَيْدٍ اور ظاہر بات ہے کہ فاعل، فعل پر مقدم نہیں ہو سکتا، اسی طرح تمیز بھی فعل پر مقدم نہیں ہو سکتی، چنانچہ اَبًا طَابَ زَيْدٌ جائز نہیں۔

ابو عثمان مازنیؒ، ابو العباس مبرد اور امام کسائی کا مذہب یہ ہے کہ اگر عامل فعل ہے تو تمیز کو عامل پر مقدم کرنا جائز ہے اور یہ حضرات اس شعر سے استدلال کرتے ہیں، شعر :

أَتَهْجُرُ لَيْلٰى بِالْفِرَاقِ حَبِيْبَهَا ÷ وَمَا كَانَ نَفْسًا بِالْفِرَاقِ تَطِيْبُ

ترجمہ : کیا لیلی اپنے عاشق کو فراق میں چھوڑ دے گی جبکہ وہ (لیلی) خود از روئے نفس کے فراق سے خوش نہ ہوگیں۔

اس شعر میں "نَفْسًا" تمیز ہے اور "تَطِيْبُ" فعل اس کا عامل ہے تو شاعر نے تمیز کو اپنے عامل پر مقدم کیا ہے۔

نیز وہ حضرات فرماتے ہیں کہ جب اس میں عامل فعل ہے اور فعل عاملِ قوی ہے جو معمول مقدم اور مؤخر دونوں صورتوں میں عمل کر سکتا ہے۔

جمہور کی طرف سے ان حضرات کو ایک جواب تو یہ دیں گے کہ اس شعر سے استدلال اس وقت صحیح ہے جبکہ "تَطِيْبُ" کو مؤنث پڑھیں، مذکر ہونے کی صورت میں اس سے استدلال کرنا صحیح نہیں، اس لئے کہ اس وقت "نَفْسًا" کا عامل "كَانَ" ہوگا اور "نَفْسًا" اس نسبت سے تمیز ہوگی جو "كَانَ" کی "حَبِيْبَ" کی جانب ہے۔

فَصْلٌ اَلْمُسْتَثْنیٰ ، لَفْظٌ یُذْکَرُ بَعْدَ اِلَّا وَ اَخَوَاتِھَا لِیُعْلَمَ اَنَّهٗ لَا یُنْسَبُ اِلَیْهِ مَا نُسِبَ اِلیٰ مَا قَبْلَھَا ، وَ ھُوَ عَلیٰ قِسْمَیْنِ ، مُتَّصِلٌ وَ ھُوَ مَا اُخْرِجَ عَنْ مُتَعَدَّدٍ بِاِلَّا وَ اَخَوَاتِھَا

دوسرا جواب یہ ہے کہ " تَطِیْبَ " مؤنث ہونے کی صورت میں بھی عامل مؤخر نہیں، اس لئے کہ "تَطِیْبُ " میں ضمیر مؤنث کی جو مستتر ہے اس کا مرجع " حَبِیْبَ " ٹھہرایا جاوے بلحاظ نفس کے، یعنی تَطِیْبُ نَفْسُ الْحَبِیْبِ اور تقدیر عبارت اس طرح ہوگی وَمَا کَانَتْ نَفْسُ الْحَبِیْبِ تَطِیْبُ۔

﴿ بحث مستثنیٰ ﴾

مصنفؒ منصوبات کی آٹھویں فصل میں منصوبات کی آٹھویں قسم (مستثنیٰ) کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں فَصْلٌ اَلْمُسْتَثْنیٰ یعنی یہ فصل ہے مستثنیٰ کے بیان میں۔

﴿ مستثنیٰ کی تعریف ﴾

مستثنیٰ بابِ استفعال سے اِسْتِثْنَاءٌ کا اسمِ مفعول کا صیغہ ہے جس کے معنی ہیں، عام قاعدہ یا عام حکم سے نکالا ہوا، ثَنیٰ یَثْنِیُ ثَنْیاً بابِ ضرب سے، اس کا اصل مادہ ہے۔

اور آگے مصنفؒ مستثنیٰ کی اصطلاحی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں، لَفْظٌ یُذْکَرُ بَعْدَ اِلَّا وَ اَخَوَاتِھَا لِیُعْلَمَ اَنَّهٗ لَا یُنْسَبُ اِلَیْهِ مَا نُسِبَ اِلیٰ مَا قَبْلَھَا یعنی مستثنیٰ : وہ لفظ ہے جو اِلَّا اور اس کے اخوات کے بعد مذکور ہوتا کہ معلوم ہو جاوے، کہ اس (مستثنیٰ) کی طرف وہ حکم منسوب نہیں جو اس (مستثنیٰ) کے ماقبل کی طرف منسوب ہے، جیسے جَاءَ نِیُ الْقَوْمُ اِلَّا زَیْدًا میں زَیْدًا مستثنیٰ ہے کہ اس کے ماقبل الْقَوْمُ (مستثنیٰ منہ) کی طرف آنے کا حکم جو منسوب ہے وہ زید کی طرف منسوب نہیں، یعنی میرے پاس قوم آئی مگر زید نہیں آیا، تو اس مثال میں اَلْقَوْمُ مستثنیٰ منہ ہے اور زَیْدًا مستثنیٰ ہے، اور اِلَّا حرفِ استثناء ہے۔

﴿ مستثنیٰ کی قسمیں ﴾

آگے مصنفؒ مستثنیٰ کی دو قسمیں بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں ، وَ ھُوَ عَلیٰ قِسْمَیْنِ یعنی اور وہ (مستثنیٰ) دو قسموں پر ہے، مستثنیٰ متصل ، اور مستثنیٰ منقطع اور اس کو مستثنیٰ منفصل بھی کہتے ہیں۔

آگے مصنفؒ فرماتے ہیں، مُتَّصِلٌ یہ مبتداء محذوف کی خبر ہے اَیْ اَحَدُھُمَا مُتَّصِلٌ یعنی ان میں سے پہلی قسم متصل ہے، پھر متصل کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں، وَ ھُوَ مَا اُخْرِجَ عَنْ مُتَعَدَّدٍ بِاِلَّا وَ اَخَوَاتِھَا یعنی اور وہ (مستثنیٰ متصل وہ) ہے جو اِلَّا یا اس کے اخوات کے ذریعہ متعدد سے نکالا گیا ہو، یعنی مستثنیٰ منہ

نَحْوُ جَاءَ نِیْ الْقَوْمُ اِلَّا زَیْدًا ، وَ مُنْقَطِعٌ وَ هُوَ الْمَذْكُوْرُ بَعْدَ اِلَّا وَ اَخَوَاتِهَا غَیْرَ مُخْرَجٍ عَنْ مُتَعَدَّدٍ لِعَدَمِ دُخُوْلِهٖ فِیْ الْمُسْتَثْنٰی مِنْهُ نَحْوُ جَاءَ نِیْ الْقَوْمُ اِلَّا حِمَارًا

میں بہت سارے افراد داخل ہوں اور حرفِ استثناء کے ذریعہ مستثنی کو اس حکم سے خارج کر دیا ہو جو مستثنی منہ پر لگایا گیا ہے، جیسے : **جَاءَ نِیْ الْقَوْمُ اِلَّا زَیْدًا** میں " **الْقَوْمُ** " مستثنی منہ میں قوم کے افراد داخل ہیں جنکے اوپر آنے کا حکم ہے، پھر **اِلَّا** حرفِ استثناء کے ذریعہ زید کو قوم کے افراد سے آنے کے حکم سے خارج کر دیا، کہ زید نہیں آیا۔

بعض حضرات نے مستثنی متصل کی تعریف یہ کی ہے کہ مستثنی متصل : وہ ہے کہ مستثنی، مستثنی منہ کی جنس سے ہو، جیسے **جَاءَ نِیْ الْقَوْمُ اِلَّا زَیْدًا**۔

آگے مصنفؒ مستثنی منقطع کے متعلق فرماتے ہیں، **وَ مُنْقَطِعٌ** یہ مبتداءِ محذوف کی خبر ہے **أیْ ثَانِیْهِمَا مُنْقَطِعٌ** یعنی ان میں سے دوسری قسم منقطع ہے۔

پھر مستثنی منقطع کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں، **وَ هُوَ الْمَذْكُوْرُ بَعْدَ اِلَّا وَ اَخَوَاتِهَا غَیْرَ مُخْرَجٍ عَنْ مُتَعَدَّدٍ لِعَدَمِ دُخُوْلِهٖ فِیْ الْمُسْتَثْنٰی مِنْهُ** یعنی اور وہ (مستثنی منقطع وہ) ہے جو **اِلَّا** اور اس کے اخوات کے بعد مذکور ہو، اس (مستثنی منہ) میں داخل نہ ہونے کی وجہ سے (مستثنی) کو متعدد سے نہ نکالا گیا ہو،

یعنی مستثنی منہ میں متعدد افراد تو ہو مگر اس مستثنی منہ کے متعدد افراد میں مستثنی داخل نہ ہو اور وہ مستثنی جو مستثنی منہ کے افراد میں داخل نہ ہو، اس کو مستثنی منہ کے حکم سے حرفِ استثناء کے ذریعہ خارج کیا گیا ہو، جیسے **جَاءَ نِیْ الْقَوْمُ اِلَّا حِمَارًا** میں **حِمَارًا** (مستثنی) **الْقَوْمُ** (مستثنی منہ) کے افراد میں داخل نہیں تھا اور پھر **الْقَوْمُ** پر جو آنے کا حکم ہے اس آنے کے حکم سے حمار مستثنی کو **اِلَّا** حرفِ استثناء کے ذریعہ خارج کیا ہے۔

بعض حضرات نے مستثنی منقطع کی تعریف یہ کی ہے : کہ مستثنی منقطع وہ ہے کہ مستثنی، مستثنی منہ کی جنس سے نہ ہو، جیسے **جَاءَ نِیْ الْقَوْمُ اِلَّا حِمَارًا**۔

﴿ مستثنیٰ کا عامل ﴾

نحویوں کے صحیح مذہب کے مطابق مستثنی میں عاملِ ناصب ماقبل والا فعل ہے جو " **اِلَّا** " کے واسطے سے عمل کرتا ہے اور بعض نے امام سیبویہ کی طرف منسوب کرتے ہوئے کہا ہے کہ امام سیبویہ کے نزدیک مستثنی میں عامل حرفِ استثناء (**اِلَّا**) ہے۔

وَ اعْلَمْ أَنَّ اِعْرَابَ الْمُسْتَثْنیٰ عَلیٰ اَرْبَعَةِ اَقْسَامٍ ، فَاِنْ كَانَ مُتَّصِلاً وَقَعَ بَعْدَ اِلَّا فِیْ كَلَامٍ مُوْجَبٍ أَوْ مُنْقَطِعًا كَمَا مَرَّ

﴿ مستثنیٰ کا اعراب ﴾

مصنفؒ مستثنیٰ کی تعریف اور اس کی قسموں کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد مستثنیٰ کا اعراب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، وَ اعْلَمْ أَنَّ اِعْرَابَ الْمُسْتَثْنیٰ عَلیٰ اَرْبَعَةِ اَقْسَامٍ یعنی جان لو کہ مستثنیٰ کا اعراب چار قسموں پر ہے۔

﴿ مستثنیٰ منصوب ہوگا ﴾

یاد رہے کہ مستثنیٰ پانچ صورتوں میں منصوب ہوتا ہے، پہلی صورت : یہ ہے کہ مستثنیٰ متصل " اِلَّا " کے بعد کلامِ موجب میں منصوب ہوتا ہے، جیسے : جَاءَ نِیْ الْقَوْمُ اِلَّا زَیْدًا۔

دوسری صورت : یہ ہے کہ مستثنیٰ منقطع ہمیشہ منصوب ہوتا ہے، جیسے : جَاءَ نِیْ الْقَوْمُ اِلَّا حِمَارًا۔ اور مَا جَاءَ نِیْ الْقَوْمُ اِلَّا حِمَارًا۔

تیسری صورت : یہ ہے کہ مستثنیٰ متصل اگر مستثنیٰ منہ پر مقدم ہو تو منصوب ہوتا ہے، جیسے : مَا جَاءَ نِیْ اِلَّا زَیْدًا اَحَدٌ۔

چوتھی صورت : یہ ہے کہ مستثنیٰ خَلَا اور عَدَا کے بعد اکثر نحویوں کے نزدیک منصوب ہوتا ہے، جیسے: جَاءَ نِیْ الْقَوْمُ خَلَا زَیْدًا أَوْ عَدَا زَیْدًا۔

پانچویں صورت : یہ ہے کہ مستثنیٰ مَا خَلَا اور مَا عَدَا اور لَیْسَ اور لَا یَكُوْنُ کے بعد بالاتفاق منصوب ہوتا ہے، جیسے : جَاءَ نِیْ الْقَوْمُ مَا خَلَا زَیْدًا۔

اب ان صورتوں کو مصنفؒ کی عبارت سے سمجھ لیں، چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں : فَاِنْ كَانَ مُتَّصِلاً وَقَعَ بَعْدَ اِلَّا فِیْ كَلَامٍ مُوْجَبٍ (اس کی جزاء آگے آ رہی ہے) یعنی اگر مستثنیٰ متصل اِلَّا کے بعد کلامِ موجب میں واقع ہو، جیسے : جَاءَ نِیْ الْقَوْمُ اِلَّا زَیْدًا۔

پھر مُتَّصِلاً پر عطف کرتے ہوئے فرماتے ہیں : أَوْ مُنْقَطِعًا أَیْ اِنْ كَانَ الْمُسْتَثْنیٰ مُنْقَطِعًا (اس کی جزاء بھی آگے آ رہی ہے) یعنی اگر مستثنیٰ منقطع ہو، جیسے جَاءَ نِیْ الْقَوْمُ اِلَّا حِمَارًا كَمَا مَرَّ یعنی جیسے دونوں کی مثالیں اوپر گذری۔

أَوْ مُقَدَّمًا عَلَى الْمُسْتَثْنٰى مِنْهُ نَحْوُ مَا جَاءَ نِيْ اِلَّا زَيْدًا اَحَدٌ ،أَوْ كَانَ بَعْدَ خَلاَ وَ عَدَا عِنْدَ الْاَكْثَرِ ، أَوْ بَعْدَ مَا خَلاَ وَمَا عَدَا وَ لَيْسَ وَلَا يَكُوْنُ نَحْوُ جَاءَ نِيْ الْقَوْمُ خَلاَ زَيْدًا الخ. كَانَ مَنْصُوْبًا ، وَ اِنْ كَانَ بَعْدَ اِلَّا فِيْ كَلَامٍ غَيْرِ مُوْجَبٍ وَ الْمُسْتَثْنٰى مِنْهُ مَذْكُوْرٌ يَجُوْزُ فِيْهِ الْوَجْهَانِ اَلنَّصْبُ وَ الْبَدَلُ عَمَّا قَبْلَهَا نَحْوُ مَا جَاءَ نِيْ اَحَدٌ اِلَّا زَيْدًا أَوْ اِلَّا زَيْدٌ

پھر مُتَّصِلاً پر عطف کرتے ہوئے فرماتے ہیں : أَوْمُقَدَّمًا عَلَى الْمُسْتَثْنٰى مِنْهُ اور مُقَدَّمًا صفت ہے موصوف محذوف مُتَّصِلاً کی، أَيْ اِنْ كَانَ مُتَّصِلاً مُقَدَّمًا عَلَى الْمُسْتَثْنٰى مِنْهُ یعنی اگر مستثنیٰ متصل مقدم ہو مستثنیٰ منہ پر (اس کی جزاء بھی آگے آرہی ہے) جیسے مَا جَاءَ نِيْ اِلَّا زَيْدًا اَحَدٌ۔

پھر كَانَ پر عطف کرتے ہوئے فرماتے ہیں : أَوْ كَانَ بَعْدَ خَلاَ وَ عَدَا عِنْدَ الْاَكْثَرِ أَيْ فَاِنْ كَانَ بَعْدَ خَلاَ وَ عَدَا عِنْدَ الْاَكْثَرِ (اس کی جزاء بھی آگے آرہی ہے) یعنی اگر مستثنیٰ خَلاَ اور عَدَا کے بعد واقع ہو تو اکثر [1] نحویوں کے نزدیک۔

پھر بَعْدَ خَلاَ پر عطف کرتے ہوئے فرماتے ہیں،أَوْ بَعْدَ مَا خَلاَ وَمَا عَدَا وَ لَيْسَ وَلَا يَكُوْنُ أَيْ فَاِنْ كَانَ بَعْدَ مَا خَلاَ وَمَا عَدَا وَ لَيْسَ وَلَا يَكُوْنُ (اس کی جزاء بھی آگے آرہی ہے) یعنی اگر مستثنیٰ مَا خَلاَ اور مَا عَدَا اور لَيْسَ اور لَا يَكُوْنُ کے بعد واقع ہو، جیسے جَاءَ نِيْ الْقَوْمُ مَا خَلاَ زَيْدًا وَمَا عَدَا زَيْدًا وَ لَيْسَ زَيْدًا وَلَا يَكُوْنُ زَيْدًا۔

اوپر مذکور پانچوں شرطوں کی جزاء بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں كَانَ مَنْصُوْبًا یعنی (اوپر مذکور پانچوں صورتوں میں مستثنیٰ) منصوب ہوگا۔

﴿ مستثنیٰ پر اعراب کے اعتبار سے دو وجھیں ﴾

مستثنیٰ پر ایک صورت میں نصب اور ماقبل سے بدل قرار دے کر ماقبل کا اعراب دونوں صورتیں جائز ہیں۔

چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں، وَ اِنْ كَانَ بَعْدَ اِلَّا فِيْ كَلَامٍ غَيْرِ مُوْجَبٍ وَ الْمُسْتَثْنٰى مِنْهُ مَذْكُوْرٌ يَجُوْزُ فِيْهِ الْوَجْهَانِ اَلنَّصْبُ وَ الْبَدَلُ عَمَّا قَبْلَهَا یعنی اور اگر مستثنیٰ اِلَّا کے بعد کلامِ غیر موجب

☆(۱) مطلب یہ ہے کہ خَلاَ اور عَدَا کے بعد والا اسم جمہور کے نزدیک مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب ہوگا، لیکن بعض نحویوں نے ان کے بعد والے اسم میں جر پڑھنے کو مختار قرار دیا ہے، اس لئے کہ یہ دونوں حروفِ جارہ میں سے ہیں اور حرفِ جر کے بعد آنے والا اسم مجرور ہوتا ہے جیسے : جَاءَ نِيْ الْقَوْمُ خَلاَ زَيْدٍ ،لیکن اگر ان دونوں کے شروع میں مَا مصدریہ کو داخل کریں اور مَا خَلاَ وَمَا عَدَا پڑھیں تو یہ دونوں فعل ہوں گے،اس لئے کہ مَا مصدریہ فعل کے علاوہ کسی اور پر داخل نہیں ہوتی تو مَا کے داخل ہونے کی صورت میں ان کے مابعد والے اسم پر مفعولیت کی وجہ سے نصب متعین ہو جائے گا۔۱۲

وَ هُوَ كُلُّ كَلَامٍ يَكُونُ فِيهِ نَفْيٌ وَ نَهْيٌ وَ اِسْتِفْهَامٌ ، وَ اِنْ كَانَ مُفَرَّغًا بِأَنْ يَكُونَ بَعْدَ اِلَّا فِي كَلامٍ غَيْرِ مُوْجَبٍ وَ الْمُسْتَثْنٰى مِنْهُ غَيْرُ مَذْكُورٍ كَانَ اِعْرَابُهُ بِحَسْبِ الْعَوَامِلِ ، تَقُولُ مَا جَاءَ نِيْ اِلَّا زَيْدٌ وَمَا رَأَيْتُ اِلَّا زَيْدًا وَمَا مَرَرْتُ اِلَّا بِزَيْدٍ ، وَ اِنْ كَانَ بَعْدَ غَيْرَ وَ سِوىٰ وَ سِوَاءَ وَ حَاشَا عِنْدَ الْاَكْثَرِ كَانَ مَجْرُورًا نَحْوُ جَاءَ نِيْ الْقَوْمُ غَيْرَ زَيْدٍ وَ سِوٰى زَيْدٍ وَ سَوَاءَ زَيْدٍ وَ حَاشَا زَيْدٍ

میں ہو اور مستثنیٰ منہ مذکور ہو تو اس میں دو وجہیں جائز ہیں (استثناء کی بناء پر مفعول کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے) نصب، جیسے مَا جَاءَ نِيْ اَحَدٌ اِلَّا زَيْدًا۔

اور اپنے ماقبل سے بدل (بدل البعض من الکل) ہونے کی وجہ سے ماقبل والا اعراب، جیسے مَا جَاءَ نِيْ اَحَدٌ اِلَّا زَيْدٌ اور مَا جَاءَ نِيْ مِنْ اَحَدٍ اِلَّا زَيْدٍ۔

اس صورت میں کلامِ غیر موجب کا لفظ استعمال ہوا ہے تو مصنفؒ کلامِ غیر موجب کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں : وَ هُوَ كُلُّ كَلَامٍ يَكُونُ فِيهِ نَفْيٌ وَ نَهْيٌ وَ اِسْتِفْهَامٌ یعنی کلامِ غیر موجب : ہر وہ کلام ہے جس میں نفی، نہی یا استفہام ہو۔

﴿ مستثنیٰ کا اعراب عامل کے مطابق ﴾

مستثنیٰ پر ایک صورت میں عامل کے مطابق اعراب آتا ہے، جس کو بیان کرتے ہوئے مصنفؒ فرماتے ہیں : وَ اِنْ كَانَ مُفَرَّغًا بِأَنْ يَكُونَ بَعْدَ اِلَّا فِي كَلامٍ غَيْرِ مُوْجَبٍ وَ الْمُسْتَثْنٰى مِنْهُ غَيْرُ مَذْكُورٍ كَانَ اِعْرَابُهُ بِحَسْبِ الْعَوَامِلِ یعنی اور اگر مستثنیٰ [1] مفرغ ہو بایں طور پر کہ مستثنیٰ اِلَّا کے بعد کلامِ غیر موجب میں ہو اور مستثنیٰ منہ مذکور نہ ہو تو اس کا اعراب عامل کے مطابق ہوگا، جیسے مَا جَاءَ نِيْ اِلَّا زَيْدٌ وَمَا رَأَيْتُ اِلَّا زَيْدًا وَمَا مَرَرْتُ اِلَّا بِزَيْدٍ۔

﴿ مستثنیٰ مجرور ہوگا ﴾

آگے مصنفؒ مستثنیٰ مجرور کے متعلق بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، وَ اِنْ كَانَ بَعْدَ غَيْرَ وَ سِوىٰ وَ سِوَاءَ وَ حَاشَا عِنْدَ الْاَكْثَرِ كَانَ مَجْرُورًا یعنی اور اگر مستثنیٰ غَيْرَ اور سِوىٰ اور

☆(۱) مُفَرَّغ باب تفعیل، تَفْرِيْغ (فارغ کرنا) سے اسمِ مفعول کا صیغہ ہے اور مستثنیٰ مفرغ : وہ ہے جس کا مستثنیٰ منہ مذکور نہ ہو، اب چونکہ مستثنیٰ منہ محذوف ہونے کی وجہ سے عامل فارغ کر دیا گیا ہے مستثنیٰ میں عمل کے لئے تو عامل مفرغ ہے مستثنیٰ مفرغ لہ ہے اور مستثنیٰ منہ مفرغ فیہ ہے تو عامل کے فارغ ہونے کی وجہ سے اس مستثنیٰ کو مفرغ کہا جاتا ہے۔۱۲

وَ اعْلَمْ أَنَّ اِعْرَابَ غَيْرِ كَاِعْرَابِ الْمُسْتَثْنٰى بِاِلَّا تَقُولُ جَاءَ نِيْ الْقَوْمُ غَيْرَ زَيْدٍ وَ غَيْرَ حِمَارٍ وَمَا جَاءَ نِيْ غَيْرَ زَيْدٍنِ الْقَوْمُ وَمَا جَاءَ اَحَدٌ غَيْرُ زَيْدٍ وَغَيْرَ زَيْدٍ وَمَا جَاءَ نِيْ غَيْرُ زَيْدٍ وَمَا رَأَيْتُ غَيْرَ زَيْدٍ وَمَا مَرَرْتُ بِغَيْرِ زَيْدٍ

سِـــوَاءَ [1] کے بعد (بالاتفاق مجرور ہوتا ہے اس لئے کہ یہ تینوں مابعد کی طرف مضاف ہوتے ہیں تو ان کا مابعد مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور ہوگا) اور "حَـاشَا" کے بعد اکثر نحویوں [2] کے نزدیک مستثنیٰ مجرور ہوتا ہے، جیسے : جَاءَ نِيْ الْقَوْمُ غَيْرَ زَيْدٍ اور سِوىٰ زَيْدٍ اور سِوَاءَ زَيْدٍ اور حَاشَا زَيْدٍ۔

﴿ غیر کا اعراب ﴾

اوپر معلوم ہو چکا کہ "غَيْـــر" کا مابعد مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور ہوگا لیکن آیا "غَيْـــر" کا اعراب کیا ہوگا؟

اس کے متعلق بیان کرتے ہوئے مصنفؒ فرماتے ہیں، وَ اعْـلَـمْ أَنَّ اِعْـرَابَ غَيْـرِ كَـاِعْـرَابِ الْمُسْتَثْنٰى بِاِلَّا یعنی اور تو جان کہ "غَيْر" کا اعراب مستثنیٰ بِاِلَّا کے اعراب کی طرح ہے کہ اِلَّا کے بعد مستثنیٰ پر اعراب کی جو صورتیں ہیں وہی صورتیں اعراب کے اعتبار سے "غَيْر" کی ہیں۔

چنانچہ مستثنیٰ متصل کلام موجب میں "غَيْر" منصوب ہوگا، جیسے : جَـاءَ نِـيْ الْـقَوْمُ غَيْرَ زَيْدٍ اور

☆(۱) یاد رہے کہ سِوَاءَ میں اور بھی لغتیں ہیں، سُوَا (بضم السین والقصر) اور دوسری سَوَاءَ (بفتح السین والمد) نیز یاد رہے کہ سِـوَاءَ کے بعد جو اسم (مستثنیٰ) ہوگا وہ تو بالاتفاق مجرور ہوتا ہے جیسا کہ مصنفؒ نے بیان کیا، لیکن نفسِ سِـوَاءَ پر کیا اعراب ہوگا؟ اس بارے میں نحویوں کا اختلاف ہے، امام سیبویہ، امام فراء اور جمہور نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ سِـــوَاءَ منصوب ہوگا ظرفیت کی بناء پر، مگر ضرورت شعری کی وجہ سے ظرفیت سے نکل جاوے گا جیسے جَـاءَ نِـيْ الْـقَوْمُ سِوَاءَ زَيْدٍ اور ابن عقیل وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ سِوَاءَ یہ غَيْرَ کی طرح ہے یعنی غَيْرَ کی طرح اس پر اعراب بدلتا رہے گا، کذا في شرح ابن عقیل۔۱۲

☆(۱) وَ حَـاشَـا عِـنْـدَ الْاَكْثَرِ اس عبارت سے مصنفؒ اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ جمہور نحویوں کے نزدیک حَـاشَا کے بعد والے اسم پر جر پڑھا جائے گا اضافت یا حرفِ جر کی وجہ سے، لیکن امام اخفش، علامہ جرمی، امام مازنی اور امام مبرد کے نزدیک حَـاشَـا کو بطور فعل استعمال کریں تو حَـاشَـا کا مابعد منصوب ہوگا اور اگر حرفِ جر کا خیال کریں تو مجرور ہوگا یعنی حَـاشَا زَيْدًا أَوْ حَاشَا زَيْدٍ اور ابو زید انصاری، امام فراء اور امام شیبانی کا مذہب یہ ہے کہ حَاشَا کو فعل مان کر اس کے بعد والے اسم (مستثنیٰ) پر نصب ہی پڑھا جائے گا جیسے: اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِيْ وَ لِمَنْ سَمِعَ دُعَائِيْ حَاشَا الشَّيْطَانَ اور یہ مختار پر مبنی ہے۔۱۲

وَ اعْلَمْ أَنَّ لَفْظَةَ غَيْرِ مَوْضُوعَةٌ لِلصِّفَةِ وَ قَدْ تُسْتَعْمَلُ لِلِاسْتِثْنَاءِ كَمَا أَنَّ لَفْظَةَ اِلَّا مَوْضُوعَةٌ لِلِاسْتِثْنَاءِ ، وَ قَدْ تُسْتَعْمَلُ لِلصِّفَةِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تعالىٰ لَوْ كَانَ فِيْهِمَا آلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا أَیْ غَيْرُ اللّٰهِ

مستثنیٰ منقطع ہونے کی صورت میں "غیر" منصوب ہوگا، جیسے جَاءَ نِیْ الْقَوْمُ غَيْرَ حِمَارٍ اور اگر مستثنیٰ متصل مقدم ہو مستثنیٰ منہ پر تو "غیرَ" منصوب ہوگا، جیسے : مَا جَاءَ نِیْ غَيْرَ زَيْدٍ نِ الْقَوْمُ۔

اور اگر مستثنیٰ کلام غیر موجب میں ہو اور مستثنیٰ منہ مذکور نہ ہو تو اس میں منصوب اور ماقبل سے بدل ہو کر ماقبل والا اعراب دونوں جائز ہیں، جیسے مَا جَاءَ نِیْ اَحَدٌ غَيْرُ زَيْدٍ أَوْ غَيْرَ زَيْدٍ۔

مستثنیٰ مفرغ کلام غیر موجب میں ہو اور مستثنیٰ منہ مذکور نہ ہو تو اس کا اعراب عامل کے موافق ہوگا، جیسے: مَا جَاءَ نِیْ غَيْرُ زَيْدٍ وَمَا رَأَيْتُ غَيْرَ زَيْدٍ وَمَا مَرَرْتُ بِغَيْرِ زَيْدٍ۔

﴿ اِلّا اور غَيْرُ کے درمیان وضعاً فرق ہے ﴾

آگے مصنفؒ لفظ غیر کے وضعی اور استعمالی معنی کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، وَ اعْلَمْ أَنَّ لَفْظَةَ غَيْرِ مَوْضُوعَةٌ لِلصِّفَةِ وَ قَدْ تُسْتَعْمَلُ لِلِاسْتِثْنَاءِ یعنی تو جان کہ لفظ غیر صفت کے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور کبھی استثناء کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، جیسے : جَاءَ نِیْ الْاَصْدِقَاءُ غَيْرُ أَخِيْکَ میں "غَيْرُ" صفت کے معنی میں ہے جو اپنے مابعد مضاف الیہ سے مل کر اَلْاَصْدِقَاءُ کی صفت مرکب اضافی ہے جس میں غَيْرُ کو غیر وصفی کہیں گے، مطلب یہ ہوگا کہ میرے پاس دوست واحباب آئے جو اوصاف، اخلاق اور ملنساری میں تمہارے بھائی سے مختلف اور مغائر تھے، اس صورت میں غَيْرُ کا مابعد اس کے ماقبل میں داخل نہیں ہوگا۔

اور جَاءَ نِیْ الْاَصْدِقَاءُ غَيْرَ أَخِيْکَ میں غَيْرَ استثناء (اِلّا) کے معنی میں مستعمل ہے جس کو غیر استثنائی کہیں گے، مطلب یہ ہے کہ میرے پاس دوست واحباب آئے، مگر تمہارے بھائی نہیں آئے، اس صورت میں غیرُ کا مابعد اس کے ماقبل میں داخل ہے پھر حرفِ استثناء کے ذریعہ اس کو خارج کردیا۔

اور اِلّا کا معاملہ "غیر" سے برعکس ہے، چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں، كَمَا أَنَّ لَفْظَةَ اِلَّا مَوْضُوعَةٌ لِلِاسْتِثْنَاءِ وَ قَدْ تُسْتَعْمَلُ لِلصِّفَةِ یعنی جیسا کہ لفظ اِلّا استثناء کے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے (اس لئے کہ اِلّا حرف ہے اور حرف میں اصل یہ ہے کہ وہ صفت نہیں ہوتا) اور کبھی (اِلّا کو غیر پر محمول کرکے) صفت کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان لَوْ كَانَ فِيْهِمَا آلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا میں

وَ كَذَالِكَ قَوْلُكَ لاَ اِلٰهَ اِلاَّ اللّٰهُ ، فَصْلٌ خَبَرُ كَانَ وَ اَخَوَاتِهَا ، هُوَ الْمُسْنَدُ بَعْدَ دُخُولِهَا نَحْوُ كَانَ زَيْدٌ قَائِمًا

اِلاَّ حرفِ استثناء " غیر " وصفی کے معنی میں ہے، أیْ آلِهَةٌ غَيْرُ اللّٰهِ (یعنی اگر آسمان وزمین میں اللہ تعالیٰ کے علاوہ بہت سے معبود ہوتے تو دونوں ضرور تباہ و برباد ہو جاتے)

اس آیت کریمہ میں اِلاَّ صفت ہے آلِهَةٌ کی اور چونکہ اِلاَّ حرف ہونے کی وجہ سے اعراب کا تحمل نہیں کرسکتا، اس لئے وہ اعراب جس کا مستحق اِلاَّ تھا اِلاَّ کے مابعد کو دے دیا۔

اور اس مقام پر اِلاَّ کو استثناء کے معنی میں لینا متعذر اور دشوار ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا آلِهَةٌ میں داخل ہونا اور نہ داخل ہونا یقینی نہیں، جبکہ استثناء کے لئے شرط یہ ہے کہ مستثنیٰ متصل مستثنیٰ منہ میں یقینی طور پر داخل ہو اور مستثنیٰ منقطع میں مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں یقینی طور پر داخل نہ ہو، لہذا استثناء متعذر رہونے کی وجہ سے اِلاَّ کو غیر وصفی پر محمول کیا جاوے گا۔

اسی طرح کلمۂ طیبہ لاَ اِلٰهَ اِلاَّ اللّٰهُ میں بھی اِلاَّ حرفِ استثناء " غیر " وصفی کے معنی میں ہے، یعنی لاَ اِلٰـهَ غَيْـرُ اللّٰـهِ اس مقام پر بھی استثناء متعذر رہے، اس لئے کہ اگر مستثنیٰ متصل قرار دیں تو مطلب یہ ہوگا بہت سارے معبود حق ہو، تاکہ اللہ تعالیٰ ان میں داخل ہو، پھر استثناء کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کو ان میں سے خارج کریں تو یہ صورت توحید کے منافی ہے، اس لئے کہ تعدد الہ لازم آتا ہے، اور اگر مستثنیٰ منقطع قرار دیں تو مطلب یہ ہوگا کہ مستثنیٰ منہ میں معبودانِ باطلہ کی نفی ہوگی اور معبودانِ باطلہ کی نفی سے معبودانِ برحق کی نفی نہیں لازم آتی تو اس صورت میں بھی توحید مطلوب حاصل نہیں ہوتی، اس لئے اِلاَّ کو " غیر " وصفی کے معنی میں لینا لازم اور ضروری ہوگا۔

﴿ کان اور اس کے اخوات کی خبر ﴾

مصنفؒ منصوبات کی نویں فصل میں منصوبات کی نویں قسم (افعالِ ناقصہ کی خبر) کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں : فَصْلٌ خَبَرُ كَانَ وَ اَخَوَاتِهَا یعنی یہ فصل ہے کان اور اس کے اخوات کی خبر کے بیان میں۔

اخوات سے مراد اشباہ ہیں جیسا کہ مرفوعات کی بحث میں معلوم ہوا اور كَانَ کے اخوات اور اشباہ سولہ (۱۶) ہیں جن کو مرفوعات کی بحث میں بیان کر چکے ہیں۔

﴿ كَانَ کی خبر کی تعریف ﴾

آگے مصنفؒ کان کی خبر کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں ، وَ هُوَ الْمُسْنَدُ بَعْدَ دُخُولِهَا یعنی کان کی خبر : وہ ہے جو اس (كَانَ) کے داخل ہونے کے بعد مسند ہو، جیسے كَانَ زَيْدٌ قَائِمًا میں قَائِمًا خبر ہے

وَ حُكْمُهُ كَحُكْمِ خَبَرِ الْمُبْتَدَأُ اِلَّا أَنَّهُ يَجُوزُ تَقْدِيْمُهُ عَلٰى اَسْمَائِهَا مَعَ كَوْنِهٖ معرِفَةً ، بِخِلافِ خَبَرِ الْمُبْتَدَأُ نَحْوُ كَانَ الْقَائِمَ زَيْدٌ

كَانَ کی، جو کَانَ کے داخل ہونے کے بعد مسند ہے اور کَانَ کی خبر ہونے کی وجہ سے منصوب ہے۔

﴿ كَانَ کی خبر کے احکام ﴾

آگے مصنفؒ کانَ کی خبر کا حکم بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، وَ حُكْمُهُ كَحُكْمِ خَبَرِ الْمُبْتَدَأُ یعنی کانَ کی خبر کا حکم، مبتداء کی خبر کے حکم کی طرح ہے۔

مطلب کہ جو احکام و مسائل مبتداء کی خبر پر جاری ہوتے ہیں وہی احکام و مسائل کَــانَ کی خبر پر بھی جاری ہوں گے، اس لئے کہ کَـانَ کی خبر جس طرح مبتداء کی خبر ہونے کی صورت میں محکوم بہ تھی اسی طرح کَـانَ کی خبر ہونے کی صورت میں بھی محکوم بہ ہے تو اس محکوم بہ کا حکم مبتداء کی خبر ہونے کی صورت میں جو ہوگا وہی حکم کَانَ کی خبر ہونے کی صورت میں بھی ہوگا۔

﴿ بعض صورتوں میں کَانَ کی خبر کا حکم مختلف ہوتا ہے ﴾

اوپر مصنفؒ نے کَــانَ کی خبر کا حکم بیان کیا کہ اس کا حکم مبتداء کی خبر کے مانند ہے لیکن چونکہ بعض مرتبہ کَانَ کی خبر کا حکم، مبتداء کی خبر کے حکم سے مختلف ہوتا ہے تو اس مخالف صورت کا استثناء کرتے ہوئے مصنفؒ فرماتے ہیں، اِلَّا أَنَّهُ يَجُوزُ تَقْدِيْمُهُ عَلٰى اَسْمَائِهَا مَعَ كَوْنِهٖ معرِفَةً بِخِلافِ خَبَرِ الْمُبْتَدَأُ یعنی مگر کَانَ کی خبر کو معرفہ ہونے کے باوجود کَـانَ کے اسم پر مقدم کرنا جائز ہے، برخلاف مبتداء کی خبر کے کہ مبتداء کی خبر معرفہ ہو تو اس کو مبتداء پر مقدم کرنا جائز نہیں۔

مطلب یہ ہے کہ مبتداء اور خبر میں تو مبتداء اور خبر دونوں معرفہ ہونے کی صورت میں یا دونوں کے نکرہ ہونے کی صورت میں مبتداء کو خبر پر مقدم کرنا واجب ہے، اس لئے کہ التباس لازم آتا ہے۔

مگر افعالِ ناقصہ کے اسم و خبر میں دونوں کے معرفہ ہونے کی صورت میں بھی خبر کو اسم پر مقدم کرنا جائز ہے، جیسے کَـانَ الْقَائِمَ زَيْدٌ اور كَانَ اَخَاكَ زَيْدٌ پہلی مثال میں کَانَ کی خبر الْقائِمَ اور دوسری مثال میں کَانَ کی خبر اَخَاکَ کو مقدم کرنا جائز ہے۔

اسی طرح افعالِ ناقصہ کے اسم و خبر دونوں کے نکرہ ہونے کی صورت میں بھی خبر کو اسم پر مقدم کرنا جائز ہے، لَـمْ يَكُنْ خَيْرًا مِنْكَ اَحَدٌ میں لَمْ يَكُنْ کی خبر خَيْرًا مِنْكَ کو مقدم کرنا جائز ہے، اس لئے کہ ان

☆☆☆☆☆☆☆☆

مقامات میں خبر کے منصوب ہونے کی وجہ سے التباس لازم نہیں آتا۔

ہاں اگر افعالِ ناقصہ کے اسم وخبر میں اعراب منتفی ہوتو پھر اسم کو مقدم کرنا واجب ہے، جیسے : صارَ عَدُوِّیْ صَدِیْقِیْ۔

﴿ افعالِ ناقصہ کی خبر کا متعدد ہونا ﴾

اب آیا افعالِ ناقصہ کی خبر کا متعدد ہونا جائز ہے یا نہیں ؟ تو اس بارے میں افعالِ ناقصہ کی خبر کے متعدد ہونے میں وہی اختلاف ہے جو مبتداء کی خبر کے متعدد ہونے میں اختلاف ہے۔

لیکن افعالِ ناقصہ کی خبر کا متعدد لانے کو نا جائز قرار دینا اولیٰ ہے، اسی وجہ سے جن حضرات نے مبتداء کی خبر میں تعدد کو جائز قرار دیا تھا ان میں سے بعض حضرات (ابن دُرُستویہ اور ابن ابی الربیع) نے افعالِ ناقصہ کی خبر میں تعدد کو نا جائز قرار دیا ہے۔

اس لئے کہ افعالِ ناقصہ عمل کرتے ہیں فعل متعدی بیک مفعول کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے، تو فعل متعدی بیک مفعول پر زیادتی نہیں کی جاوے گی کہ فعل متعدی بیک مفعول کے بعد تو ایک منصوب ہو اور افعالِ ناقصہ کے بعد خبر کے متعدد ہونے کی صورت میں ایک سے زائد منصوب ہوں۔

جن حضرات نے افعالِ ناقصہ کی خبر میں تعدد کو جائز قرار دیا ہے وہ دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ افعالِ ناقصہ کی خبر اصل میں مبتداء کی خبر ہے، جب مبتداء کی خبر جس میں عامل ضعیف ہوتا ہے اس کے باوجود بھی تعدد خبر جائز ہے تو افعالِ ناقصہ میں بطریق اولیٰ جائز ہونا چاہئے، اس لئے کہ افعالِ ناقصہ، مبتداء کے عامل کے مقابلہ میں اقویٰ ہیں۔

﴿ افعالِ ناقصہ کی خبر پر واؤ کا دخول ﴾

امام اخفش کا مذہب یہ ہے کہ افعالِ ناقصہ کی خبر پر کبھی واوٗ داخل ہوتا ہے جبکہ خبر جملہ ہو، جملۂ حالیہ کے مشابہ ہونے کی وجہ سے، جیسے : شاعر کا شعر :

كَانُوْا اُنَاسًا يَنْفَحُوْنَ فَاَصْبَحُوْا ÷ وَ اَكْثَرُ مَا يُعْطُوْنَهُ النَّظْرُ الشَّزْرُ

اس شعر میں اَصْبَحُوْا فعلِ ناقص کی خبر وَ اَكْثَرُ الخ جملہ ہے جس پر واوٗ داخل ہے، ابن مالک نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆

جمہور نحویوں کے نزدیک افعالِ ناقصہ کی خبر پر واؤ کا داخل کرنا کسی بھی حال میں جائز نہیں اور امام اخفش نے جو مستدل پیش کیا ہے اس کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ اس شعر میں اَصْبَحُوْا فعلِ تام ہے اور بعد والا جملہ حال ہے۔

نیز امام اخفش کا مذہب اور ابن مالک کا مختار مذہب یہ ہے کہ لَیْسَ اور کَانَ منفی کی خبر پر واؤ کا دخول جائز ہے، جیسے : شاعر کا شعر :

لَیْسَ شَیْئٌ اِلَّا وَ فِیْہِ اِذَا مَا ÷ قَابَلَتْہُ عَیْنُ الْبَصِیْرِ اِعْتِبَارٌ

اس شعر میں لَیْسَ کی خبر اِلَّا کے بعد وَ فِیْہِ پر واؤ داخل ہے۔

اسی طرح شاعر کا شعر :

مَا کَانَ مِنْ بَشِیْرٍ اِلَّا وَ مَیْتَتُہٗ ÷ مَحْتُوْمَۃٌ لٰکِنَّ الْاٰجَالَ تَخْتَلِفُ

اس شعر میں مَا کَانَ فعلِ ناقص منفی کی خبر اِلَّا کے بعد وَ مَیْتَتُہٗ پر واؤ داخل ہے۔

جمہور نحویوں کے نزدیک جیسا کہ اوپر معلوم ہوا کہ افعالِ ناقصہ کی خبر پر واؤ کا داخل ہونا کسی بھی حال میں جائز نہیں اور جمہور کی طرف سے امام اخفش کے مستدل میں دونوں شعروں کی یہ تاویل کریں گے کہ ان میں خبر کو ضرورۃً حذف کر دیا ہے، اِلَّا کا مابعد خبر نہیں، دوسرا جواب یہ دیں گے کہ اِلَّا کے بعد واؤ زائدہ ہے۔

﴿ افعالِ ناقصہ کے اسم و خبر کو حذف کرنا ﴾

اب آیا افعالِ ناقصہ کے اسم اور خبر کو حذف کرنا جائز ہے یا نہیں ؟ تو ابو حیان فرماتے ہیں کہ اکثر نحویوں نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ افعالِ ناقصہ کے اسم کو حذف کرنا جائز نہیں اور نہ ان کی خبر کو حذف کرنا جائز ہے۔

اسم کو اس لئے حذف نہیں کر سکتے کہ اسم، فاعل کے مشابہ ہے، جب فاعل کا حذف جائز نہیں تو افعالِ ناقصہ کے اسم کو بھی حذف کرنا جائز نہیں ہوگا۔

اور خبر کو حذف کرنے کے متعلق قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کا حذف کرنا جائز ہو، اس لئے کہ اگر اصل کی رعایت کی جاوے تو وہ اصل میں مبتداء کی خبر ہے اور جب مبتداء کی خبر کو حذف کرنا جائز ہے تو افعالِ ناقصہ کی خبر کو بھی حذف کرنا جائز ہونا چاہئے۔

فَصْلٌ اِسْمُ اِنَّ وَ اَخَوَاتِهَا ، هُوَ الْمُسْنَدُ اِلَيْهِ بَعْدَ دُخُولِهَا نَحْوُ اِنَّ زَيْدًا قَائِمٌ

اور اگر مآل کی رعایت کی جاوے تو مآل کے اعتبار سے مفعول کے مشابہ ہے اور مفعول کو فضلہ ہونے کی وجہ سے حذف کرنا جائز ہے تو افعال ناقصہ کی خبر کو بھی حذف کرنا جائز ہونا چاہئے۔

اس کے باوجود اکثر نحویوں کے نزدیک افعالِ ناقصہ کی خبر کو حذف کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ وہ خبر معنی کے اعتبار سے مصدر کے عوض میں ہے، اس لئے کہ مثلاً قیام، زید کے اکوان اور اعراض میں سے ایک کون اور عرض ہے اور جب کون وعرض کا حذف کرنا جائز نہیں تو خبر کا حذف کرنا کیسے جائز ہوگا ؟

البتہ جمہور کے نزدیک افعالِ ناقصہ کے اسم وخبر کو ضرورتِ شعری کی وجہ سے حذف کرنا جائز ہے، جیسے : شاعر کا شعر :

رَمَانِیْ بِأَمْرٍ کُنْتُ مِنْهُ وَ وَالِدِیْ ÷ بَرِیْئًا وَ مِنْ اَجْلِ الطَّوِیِّ رَمَانِیْ

اس شعر میں " بَـرِیْئاً " خبر ہے اور "کُنْتُ " فعلِ ناقص کو اپنے اسم کے ساتھ ضرورتِ شعری کی وجہ سے حذف کردیا ہے، اَیْ کُنْتُ بَرِیْئاً۔

اسی طرح افعالِ ناقصہ کی خبر کو بھی ضرورتِ شعری کی وجہ سے حذف کرنا جائز ہے، جیسے شاعر کا شعر:

لَهْفِیْ عَلَیْکَ لِلَهْفَةٍ مِنْ خَائِفٍ ÷ یَبْغِیْ جِوَارَکَ حِیْنَ لَیْسَ مُجِیْرُ

اس شعر میں " لَیْـسَ "، فعلِ ناقصل کی خبر کو ضرورتِ شعری کی وجہ سے حذف کردیا ہے۔ اَیْ لَیْـسَ فِیْ الدُّنْیَا مُجِیْرٌ۔

﴿ اِنَّ اور اس کے اخوات کا اسم ﴾

مصنفؒ منصوبات کی دسویں فصل میں منصوبات کی دسویں قسم (حروفِ مشبہ بالفعل کے اسم) کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں ، فَـصْـلٌ اِسْـمُ اِنَّ وَ اَخَوَاتِهَـا یعنی یہ فصل ہے اِنَّ اور اسکے اخوات کے اسم کے بیان میں۔

﴿ اِنَّ کے اسم کی تعریف ﴾

آگے مصنفؒ اِنَّ کے اسم کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں ، هُـوَ الْـمُسْـنَدُ اِلَیْهِ بَعْدَ دُخُولِهَا یعنی اِنَّ کا اسم : وہ ہے جو اِنَّ کے داخل ہونے کے بعد مسندالیہ ہو، جیسے اِنَّ زَیْـدًا قَـائِمٌ میں زَیْداً منصوب ہے اِنَّ کا اسم ہونے کی وجہ سے، جو اِنَّ کے داخل ہونے کے بعد مسندالیہ ہے۔

فَصْلٌ اَلْمَنْصُوبُ بِلاَ الَّتِیْ لِنَفْیِ الْجِنْسِ هُوَ الْمُسْنَدُ اِلَیْهِ بَعْدَ دُخُولِهَا یَلِیْهَا نَکِرَۃً مُضَافَۃً نَحْوُ لاَ غُلاَمَ رَجُلٍ فِی الدَّارِ أَوْ مُشَابِهاً لَهَا

اس مقام کے متعلق مختصراً یہاں پر بیان کر دیا ہے، باقی کلام کچھ تو مرفوعات (خبر اِنَّ وَ اَخَوَاتِهَا) میں ہو چکا ہے اور کچھ تفصیل حروف (الحروفُ المشبَّهةُ بِالفعلِ) کی بحث میں انشاء اللہ تعالیٰ آئے گی۔

﴿ لائے نفی جنس کا اسم ﴾

مصنفؒ منصوبات کی گیارہویں فصل میں منصوبات کی گیارہویں قسم (لائے نفی جنس کے اسم) کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں ، فَصْلٌ اَلْمَنْصُوبُ بِلاَ الَّتِیْ لِنَفْیِ الْجِنْسِ یعنی یہ فصل ہے اس اسم کے بیان میں جو لائے نفی جنس کی وجہ سے منصوب ہو۔

مصنفؒ نے اس مقام پر انداز بیان بدلتے ہوئے کہا المنصوب بلا التی لنفی الجنسِ اور اِسمُ لا الَّتِی لنفیِ الجنسِ نہیں کہا، اس لئے کہ لائے نفی جنس کا اسم علی الاطلاق منصوبات میں سے نہیں، بلکہ "لا" کی وجہ سے منصوب ہوتا ہے، جیسے : لاَ غُلاَمَ رَجُلٍ قَائِمٌ میں غُلاَمَ منصوب ہے، اور کبھی مبتداء ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوتا ہے، جیسے لاَ زَیْدٌ قَائِمٌ وَلاَ عَمْرٌو اور "لا" کا اسم لا کی وجہ سے مبنی ہوتا ہے، جیسے لاَ رَجُلَ فِی الدَّارِ ،تو مصنفؒ نے آخری دو صورتوں کو نکالنے کے لئے المنصوب بلا التی لنفی الجنس فرمایا ہے۔

﴿ لائے نفی جنس کے اسم کی تعریف ﴾

آگے مصنفؒ لائے نفی جنس کے اسم کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں، هُوَ الْمُسْنَدُ اِلَیْهِ بَعْدَ دُخُولِهَا یعنی لائے نفی جنس کا اسم : وہ ہے جو لائے نفی جنس کے داخل ہونے کے بعد مسند الیہ ہو، جیسے : لاَ غُلاَمَ رَجُلٍ قَائِمٌ میں "غُلاَمَ" مسند الیہ ہے اور لائے نفی جنس کا اسم ہونے کی وجہ سے منصوب ہے۔

﴿ لائے نفی جنس کو عامل بننے کے لئے شرائط ﴾

یاد رہے کہ لائے نفی جنس کو عامل بننے کے لئے کچھ شرائط ہیں، اگر وہ شرائط پائیں جائیں گی تو لائے نفی جنس اپنے اسم کو نصب دے گی اور اگر ان شرائط میں سے ایک بھی شرط مفقود ہو تو لاَ کچھ عمل نہیں کرے گی۔

چنانچہ مصنفؒ آگے ان شرائط کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، یَلِیْهَا نَکِرَۃً مُضَافَۃً أَوْ مُشَابِهًا لَهَا

نَحوُ لاَ عِشرِیْنَ دِرْهَمًا فِی الْکِیْسِ، فَاِنْ کَانَ بَعْدَ لاَ مَعْرِفَةٌ اَوْ نَکِرَةٌ مَفْصُوْلاً بَیْنَهٗ وَ بَیْنَ لاَ کَانَ مَرْفُوعًا وَ یَجِبُ تَکْرِیْرُ لاَ مَعَ اِسْمٍ آخَرَ تَقُوْلُ لاَ زَیْدٌ فِی الدَّارِ وَلاَ عَمْرو وَلاَ فِیْهَا رَجُلٌ وَلاَ اِمْرَأَةٌ

یعنی لائے نفی جنس کا اسم لاَ سے متصل ہو، نکرہ ہو، مضاف یا مشابہ مضاف ہو تو لائے نفی جنس کا اسم منصوب ہوگا، جیسے لاَ غُلامَ رَجُلٍ فِی الدَّارِ میں "غُلامَ" اسم "لاَ" سے متصل ہے اور نکرہ مضاف ہے تو "لاَ" کی وجہ سے منصوب ہے اور لاَ عِشرِیْنَ فِی الْکِیْسِ (یعنی تھیلی میں بیس درہم نہیں ہیں) میں "عِشْرِیْنَ" اسم "لاَ" سے متصل ہے اور نکرہ مشابہ مضاف ہے تو "لاَ" کی وجہ سے منصوب ہے۔

﴿ پہلی شرط ﴾

مصنفؒ نے لائے نفی جنس کو عمل کے لئے تین شرطیں بیان کی۔ پہلی شرط : یہ ہے کہ "لاَ" کا اسم "لاَ" سے متصل ہو، اگر "لاَ" اور اس کے اسم کے درمیان فصل ہو تو جمہور نحویوں کے نزدیک "لاَ" کچھ عمل نہیں کرے گی۔

اسی کو مصنفؒ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں ،اَوْ نَکِرَةٌ مَفْصُوْلاً بَیْنَهٗ وَ بَیْنَ لاَ کَانَ مَرْفُوعًا وَ یَجِبُ تَکْرِیْرُ لاَ مَعَ اِسْمٍ آخَرَ یعنی اور اگر لاَ کا اسم نکرہ تو ہو مگر لاَ اور اس کے اسم کے درمیان فصل ہو تو "لاَ" کا اسم مرفوع ہوگا اور دوسرے اسم کے ساتھ "لاَ" کو مکرر لانا واجب ہے، جیسے لاَ فِیْهَا رَجُلٌ وَلاَ اِمْرَأَةٌ (یعنی نہ گھر میں مرد ہے نہ عورت) میں لاَ کا اسم (رَجُلٌ) نکرہ ہے اور لاَ اور اس کے اسم کے درمیان فِیْهَا کے ذریعہ فصل ہے تو رَجُلٌ مبتداء ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے اور لاَ کو اِمْرَأَةٌ کے ساتھ مکرر لانا واجب ہے، اس لئے کہ لائے نفی جنس انتہائی ضعیف عامل ہے جو اپنے معمول مفصول میں عمل نہیں کرتی۔

علامہ الرّمّانی نے لائے نفی جنس اور اس کے اسم کے درمیان فصل کی صورت میں بھی اسم پر نصب کو جائز قرار دیا ہے، جیسے لاَ کَذَالِکَ رَجُلاً اور لاَ کَزَیْدٍ رَجُلاً جیسی مثالوں میں لاَ کا اسم مفصول کے باوجود منصوب ہے۔

جمہور کی طرف سے ان کو یہ جواب دیں گے کہ اس قسم کی مثالوں میں لاَ کا اسم محذوف ہے، تقدیر عبارت اس طرح ہے، لاَ اَحَدَ کَذَالِکَ رَجُلاً اور لاَ اَحَدَ کَزَیْدٍ رَجُلاً تو لاَ کا اسم اَحَدَ محذوف ہے اور رَجُلاً تمیز کی بناء پر منصوب ہے، لاَ کی وجہ سے منصوب نہیں۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆

﴿ دوسری شرط ﴾

دوسری شرط : یہ ہے کہ لاَ کا اسم نکرہ [1] ہو،اگر لا کا اسم معرفہ ہے تو بصریوں کے نزدیک لاَ کچھ عمل نہیں کرے گی،اسی کو مصنفؒ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں وَ اِنْ کَانَ مَعْرِفَةً کَانَ مَرْفُوعاً وَ یَجِبُ تَکْرِیْرُ لاَ مَعَ اِسْمٍ آخَرَ یعنی اگر لاَ کا اسم معرفہ ہو تو مرفوع ہوگا، (جیسے لاَ زَیْدٌ فِی الدَّارِ وَلاَ عَمْرٌو میں لاَ کا اسم (زَیْدٌ مبتداء ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے) اور دوسرے اسم کے ساتھ لاَ کو مکرر لانا واجب ہے، اسلئے کہ لائے نفی جنس انتہائی ضعیف عامل ہونے کی وجہ سے نکرہ میں تو عمل کرے گی معرفہ میں عمل نہیں کرے گی۔

نیز اس لئے کہ لائے نفی جنس کی خصوصیت ہے کہ اس کو عمومِ نفی کے لئے استعمال کیا جاوے،اب اگر اس کو معرفہ پر داخل کریں تو عمومِ نفی کی خصوصیت زائل ہوجاتی ہے،جب خصوصیت (عمومِ نفی کے لئے ہونا) زائل ہوگئی تو عمل بھی زائل ہوجائے گا۔

چنانچہ بعض نحویوں نے لائے نفی جنس کے عمل کے لئے عمومِ نفی کے معنی میں ہونا شرط قرار دیا ہے،جب معرفہ پر داخل ہونے کی وجہ سے یہ شرط مفقود ہوجاتی ہے تو عمل بھی مفقود ہوجائے گا۔

﴿ لا کو مکرر لانے کے متعلق نحویوں کا اختلاف ﴾

اوپر مذکور دو صورتوں (جبکہ لاَ کا مدخول معرفہ اور لاَ اور اس کے اسم کے درمیان فصل ہو) میں امام سیبویہ کا مذہب یہ ہے کہ "لاَ" کو مکرر لانا واجب ہے،اس لئے کہ اوپر معلوم ہوا کہ لاَ عمومِ نفی کے لئے آتی

☆(۱) کوفیوں نے لاَ کے اسم کو نکرہ ہونے کی شرط کا انکار کیا ہے،چنانچہ امام کسائی نے لا کے عمل کو علمِ مفرد (جیسے لاَ زَیْداً) اور مضاف کنیت (جیسے : لاَ اَبَا حَسَنٍ) اور مضاف الی اللہ (جیسے : لاَ عَبْدَ اللّٰهِ) اور مضاف الی الرَّحْمٰن جیسے : لاَ عَبْدَ الرَّحْمٰنِ وغیرہا میں جائز قرار دیا ہے اور امام فراء لاَ عَبْدَ اللّٰهِ جیسی مثالوں میں امام کسائی کے ساتھ ہیں،اس لئے کہ لاَ عَبْدَ اللّٰهِ عام مستعمل ہے کہ ہر ایک کو عبد اللہ کہا جاتا ہے اور دوسری مثالوں میں وہ بصریوں کے ساتھ ہیں اور بصریوں کے نزدیک وہ مثالیں جن میں لاَ کا عمل بظاہر معرفہ میں ہوتا ہے وہ نکرہ کے ذریعہ مؤول ہیں،جیسے : حضرت نبی کریم ﷺ کا فرمان : اِذَا هَلَکَ کِسْرٰی فَلاَ کِسْرٰی بَعْدَهٗ وَ اِذَا هَلَکَ قَیْصَرُ فَلاَ قَیْصَرَ بَعْدَهٗ اَیْ اِذَا هَلَکَ کِسْرٰی فَلاَ مُسَمّٰی بِکِسْرٰی بَعْدَهٗ اور وَ اِذَا هَلَکَ قَیْصَرُ فَلاَ مُسَمّٰی بِقَیْصَرٍ بَعْدَهٗ اور حضرت عمرؓ کا قول : قَضِیَّةٌ لاَ اَبَا حَسَنٍ لَهَا اَیْ قَضِیَّةٌ لاَ مُسَمّٰی بِاَبِیْ حَسَنٍ لَهَا۔۱۲

☆☆☆☆☆☆☆

ہے، اب اگر اس کا اسم معرفہ ہو اور کہیں لاَ زَیْدٌ فِی الدَّارِ تو معرفہ پر داخل ہونے کی وجہ سے لاَ کی عمومیت زائل ہوگئی تو اس عمومیت کو دوبارہ لانے کے لئے لاَ کو مکرر لا کر کہتے ہیں لاَ زَیْدٌ فِی الدَّارِ وَلاَ عَمْرٌو تو لاَ کی تکرار کی وجہ سے پھر عمومیت پیدا ہوگئی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اہل عرب " لاَ " کے ذریعہ سے جملہ کو ہمزہ اور اَمْ کے جواب میں لاتے ہیں، جیسے : کوئی پوچھے أَ زَیْدٌ فِی الدَّارِ اَمْ عَمْرٌو ؟ تو سوال میں عطف ہے اور مبتداء مکرر ہے تو سوال کے ساتھ مناسبت پیدا کرتے ہوئے جواب میں بھی مبتداء کو حرفِ عطف کے ساتھ مکرر لانے کو واجب قرار دیا اور جواب میں کہتے ہیں لاَ زَیْدٌ فِی الدَّارِ ولاَ عَمْرٌو۔

امام مبرد اور ابن کیسان کا مذہب یہ ہے کہ لاَ کا اسم معرفہ ہو یا لاَ اور اس کے اسم کے درمیان فصل کریں تو لاَ کو مکرر لانا بھی جائز ہے اور مکرر نہ لانا بھی جائز ہے، یہ دونوں حضرات اس شعر سے استدلال کرتے ہیں۔ شعر :

بَکَتْ اَسَفًا وَ اسْتَرْجَعَتْ ثُمَّ آذَنَتْ ÷ رَکَائِبُهَا اَلَّا اِلَیْنَا رُجُوعُهَا

میں لائے نفی جنس اور اس کے اسم " رُجُوعُهاَ " کے درمیان اِلَیْناَ کا فصل ہے، پھر بھی لاَ کو مکرر نہیں لائے۔

ترجمہ : افسوس کرتے ہوئے روئیں اور واپس کیا، پھر سواریوں کو آگاہ کیا کہ ہماری طرف دوبارہ رجوع نہ کریں۔

اسی طرح شاعر کا شعر :

أَشَاءُ مَا شِئْتِ حَتّٰی اَزَالُ لِمَا ÷ لاَ اَنْتِ شَائِیَةٌ مِنْ شَأْنِنَا شَائِیْ

میں " لا " کا اسم (أَنْتِ) معرفہ ہے، پھر بھی لا کو مکرر نہیں لائے۔

ترجمہ : جو تو چاہتی ہے میں چاہتا ہوں، یہاں تک کہ بسا اوقات ہماری شان کے مطابق میں جو چاہتا ہوں تو اس کو نہیں چاہتی۔

جمہور نحویین اس قسم کی مثالوں کو ضرورتِ شعری پر محمول کرتے ہیں، ہاں اگر لا کا مدخول فعل کے معنی میں ہو تو جمہور نحویوں کے نزدیک بھی لاَ کو مکرر لانا ضروری نہیں، اگرچہ اس کا مدخول معرفہ ہی کیوں نہ ہو، جیسے

فَاِنْ كَانَ بَعْدَ لاَ نَكِرَةٌ مُفْرَدَةٌ تُبْنىٰ عَلَى الفَتحِ نَحْوُ لاَ رَجُلَ فِي الدَّارِ

لاَ نَولَكَ أَنْ تَفْعَلَ میں نَوْلَكَ متضمن ہے لاَ يَنْبَغِيْ لَكَ أَنْ تَفْعَلَ كَذَا کے معنیٰ کو اور لاَ بِكَ السُّوْءُ متضمن ہے لاَ يَسُوْءُكَ اللّٰهُ کے معنیٰ کو، اس لئے کہ فعلِ مضارع کے ساتھ لائے نفی جنس کو مکرر نہیں لایا جاتا۔

نیز مفرد منفی اگر " لاَ " سے متصل ہو تو " لاَ " کو مکرر لانا ضروری ہے، چاہے مفرد منفی " لاَ " کے ساتھ خبر ہو، جیسے : زَيْدٌ لاَ قَاعِدٌ وَلاَ قَائِمٌ یا صفت ہو، جیسے : مَرَرْتُ بِرَجُلٍ لاَ قَاعِدٍ ولاَ قَائِمٍ یا حال ہو، جیسے : نَظَرْتُ اِلَيْهِ لاَ قَاعِداً وَلاَ قَائِماً۔

البتہ مفرد منفی کے ساتھ ضرورت شعری کی وجہ سے " لاَ " کا مکرر نہ لانا بھی جائز ہے، جیسے شاعر کا شعر :

وَ اَنْتَ اِمْرُأٌ خُلِقْتَ لِغَيْرِنَا ÷ حَيَاتُكَ لاَ نَفْعٌ وَ مَوْتُكَ فَاجِعٌ

اس شعر میں " فَاجِعٌ " پر " لاَ " کو مکرر نہیں لائے۔

ترجمہ : تو ایسا آدمی ہے جو ہمارے غیر کے لئے پیدا کیا گیا ہے، تیری زندگی سے ہمیں کوئی نفع نہیں اور نہ تیری موت کوئی بڑا حادثہ ہے۔

اور ماضی کے ساتھ " لاَ " مکرر آتی ہے جبکہ اس کا مدخول لفظاً اور معنیً فعل ماضی ہو، جیسے زَيْدٌ لاَ قَامَ وَلاَ قَعَدَ اور فَلاَ صَدَّقَ وَلاَ صَلّٰى، الغرض مضارع کے ساتھ ہی " لاَ " مکرر نہیں آتی۔

﴿ تیسری شرط ﴾

تیسری شرط : یہ ہے کہ لائے نفی جنس کا اسم مضاف یا مشابہ مضاف ہو، اگر لاَ کا اسم نکرہ مفردہ ہو تو لاَ کچھ عمل نہیں کرے گی، اسی کو بیان کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں فَاِنْ كَانَ بَعْدَ لاَ نَكِرَةٌ مُفْرَدَةٌ تُبْنىٰ عَلَى الفَتحِ یعنی اگر لاَ کے بعد والا اسم نکرۂ مفردہ ہو تو مبنی علی الفتح ہوگا، جیسے : لاَ رَجُلَ فِي الدَّارِ۔

مشابہ مضاف : ہر وہ اسم ہے جس کا اپنے مابعد کے ساتھ تعلق ہو، اب چاہے اپنے مابعد سے تعلق ہو عمل کے اعتبار سے، جیسے : لاَ رَاغِبًا فِي الشَّرِّ مَحْمُوْدٌ یا اپنے مابعد کے ساتھ تعلق ہو عطف کے ذریعہ، جیسے لاَ ثَلاَثَةً وَ عِشْرِيْنَ دِرْهَماً فِي الْكِيْسِ اور مشابہ مضاف کو مُطَوَّل ، مَمْطُوْل اور مَمْدُوْد بھی کہتے ہیں۔



☆☆☆☆☆☆☆☆

﴿ مشابہ مضاف پر اعراب اور تنوین کے اعتبار سے اختلاف ﴾

یاد رہے کہ اگر لائے نفی جنس کا اسم اپنے مابعد میں عامل ہو، یعنی مشابہ مضاف ہو تو جمہور بصریوں کے نزدیک اس پر اعراب اور تنوین لازم ہے، جیسے لَا رَاغِبًا فِی الشَّرِّ مَحْمُوْدٌ۔

ابن کیسان کا مذہب یہ ہے کہ اس پر تنوین اور ترکِ تنوین دونوں صورتیں جائز ہیں، لیکن ترکِ تنوین اولیٰ اور بہتر ہے مبنی میں مفرد کے قائم مقام کرتے ہوئے، اس لئے کہ مفعول کا کوئی اعتبار نہیں، اسی وجہ سے اگر مفعول کو ساقط کر دیں تو کلام صحیح ہوتا ہے تو لَا رَاغِباً فِی الشَّرِّ مَحْمُوْدٌ اور لَا رَاغِبَ فِی الشَّرِّ مَحْمُوْدٌ دونوں طرح جائز ہیں۔

ابن مالک کا مذہب یہ ہے کہ مشابہ مضاف پر ترکِ تنوین جائز تو ہے لیکن مبنی کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے نہیں بلکہ مضاف کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے۔

بغدادیین کا مذہب یہ ہے کہ مشابہ مضاف اگر ظرف یا جار مجرور میں عامل ہو تو مشابہ مضاف کو مبنی قرار دینا جائز ہے، جیسے : لَا جِدَالَ فِی الْحَجِّ اور لَا مَانِعَ لِمَا اَعْطَيْتَ، اور اگر مشابہِ مضاف مفعولِ صریح میں عامل ہے تو مبنی قرار دینا جائز نہیں، جیسے لَا قَائِلاً قَوْلاً حَسَنًا اور کوفیوں کا مذہب یہ ہے کہ لائے نفی جنس کا اسم اگر مشابہِ مضاف ہو تو اس کو مبنی علی الفتح قرار دینا جائز ہے، جیسے لَا جِدَالَ فِی الْحَجِّ اور لَا مَانِعَ لِمَا اَعْطَيْتَ۔

بصریوں کی طرف سے یہ جواب دیں گے کہ ان دونوں مثالوں میں مجرور، عاملِ محذوف کا معمول ہے، آیتِ کریمہ اور حدیث شریف کی تقدیر اس طرح ہے، لَا جِدَالَ جِدَالاً فِی الْحَجِّ اور لَا مَانِعَ مَانِعًا لِمَا اَعْطَيْتَ، اس صورت میں لَا کا اسم مفرد ہونے کی وجہ سے مبنی علی الفتح ہے۔

نیز لَا جِدَالَ فِی الْحَجِّ میں دوسرا جواب دیتے ہوئے تنازعِ فعلان کی یاددہانی کرائیں گے اور کہیں گے کہ آیتِ کریمہ میں " فِی الْحَجِّ " آپ کے مذہب کے مطابق " جِدَال " کا معمول نہیں، اس لئے کہ آیتِ کریمہ لَا رَفَثَ وَلَا فُسُوْقَ وَلَا جِدَالَ فِی الْحَجِّ میں تینوں عوامل " فِی الْحَجِّ " معمول میں تنازع کرتے ہیں تو آپ کے مذہب کے مطابق " فِی الحجّ " معمول بن گیا " رَفَثْ " کا اور جِدَالَ کے مفعول کو حذف کر دیا تو " جِدَال " کا مابعد کے ساتھ تعلق نہ ہونے کی وجہ سے نکرہٗ مفردہ بن گیا، جب نکرہٗ مفردہ ہے تو پھر وہ مبنی علی الفتح ہوگا، مشابہ مضاف مبنی نہیں ہوا۔



اور حدیث شریف لاَ مَانِعَ لِمَا اَعْطَیْتَ کا دوسرا جواب یہ ہے کہ مضاف الیہ پر لام زائدہ ہے، جیسا کہ امام سیبویہ نے لاَ غُلاَمِیْ جائز قرار دیا ہے کہ اصل میں لاَ غُلاَمَا لِیْ تھا تو لام کو حذف کر کے غلام کی اضافت یـــاء متکلم کی طرف کر دی جو حقیقت میں مضاف بن گیا اور مضاف پر تنوین نہیں آتی، اسی طرح حدیث شریف میں بھی مضاف الیہ پر لام زائدہ قرار دیں گے، یعنی لاَ مَانِعَ مَا اَعْطَیْتَ تو اس صورت میں "مَانِعَ" حقیقت میں مضاف ہے، اس لئے تنوین کا کوئی سوال نہیں ہوتا۔

﴿ چوتھی شرط ﴾

ہمارے مصنفؒ نے تین شرطیں بیان کی جبکہ بعض حضرات نے اور بھی شرطیں بیان کی ہیں، چنانچہ چوتھی شرط : یہ ہے کہ لاَ مکرر نہ ہو، اگر لاَ مکرر ہو تو ملغیٰ ہو جائے گی، کچھ عمل نہیں کرے گی۔ کما سیجئی۔

﴿ پانچویں شرط ﴾

پانچویں شرط : یہ ہے کہ لاَ کا اسم لاَ کے علاوہ کسی اور عامل کا معمول نہ ہو، اس لئے کہ اسم نکرہ لاَ کے علاوہ اور عامل کا معمول ہو تو اس پر نصب جائز نہیں، جیسے : جِئْتُ بِلاَ زَادٍ اور جِئْتُ بِلاَ شَیْئٍ میں زَادٍ اور شَیْئٍ لائے نفی جنس کے علاوہ باء حرف جارہ کا معمول ہے۔ اس لئے اس پر نصب جائز نہیں، بلکہ بـــاء کی وجہ سے مجرور ہوگا۔

﴿ نکرۂ مفردہ مبنی کیوں ؟ ﴾

الغرض لا کا اسم نکرۂ مفردہ اور لا اور اس کے اسم کے درمیان فصل نہ ہو تو لا کا اسم مبنی علی الفتح ہوتا، اب آیا اس صورت میں موجبِ بناء یعنی مبنی کو واجب کرنے والی کیا چیز ہے ؟ اس بارے میں نحویوں کے مختلف اقوال ہیں۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ لائے نفی جنس مِنْ حرفِ جارہ کو متضمن ہے، گویا کسی نے سوال کیا هَلْ مِنْ رَجُلٍ فِی الدَّارِ ؟ تو آپ جواب میں کہیں گے لاَ رَجُلَ فِی الدَّارِ میں رَجُلَ واقع ہے "مِنْ" کی جگہ پر، اصل عبارت اس طرح ہے لاَ مِنْ رَجُلٍ فِی الدَّارِ، اس لئے کہ جب سوال عام ہے تو جواب بھی عام ہونا چاہئے، ابن عصفور نے اسی کو صحیح قرار دیا ہے اور علامہ جامی نے بھی یہی وجہ بیان کی ہے۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ لائے نفی جنس کی اس کے اسم کے ساتھ خَمْسَةَ عَشَرَ کی طرح ترکیب

☆☆☆☆☆☆☆☆

ہے جب خَــمْسَةَ عَشَـرَ مبنی ہے تو لاَ اپنے اسم کے ساتھ مبنی ہوگی، اس توجیہ کو امام سیبویہ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ لائے نفی جنس کا اسم لام (حرفِ جارہ) استغراقیہ کے معنی کو متضمن ہے تو جب لام حرفِ جارہ مبنی ہے تو اس کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے لاَ کا اسم نکرہ مفردہ بھی مبنی ہوگا۔

علامہ جرمی، امام زجاج، علامہ السیرافی، علامہ الزّجاجی، علامہ الرّمانی اور بعض کوفیین کا کہنا ہے کہ نکرۂ مفردہ لاَ کے ساتھ معرب ہے مبنی نہیں اور اس پر فتحہ معرب کا فتحہ ہے، مبنی کا فتحہ نہیں اور اس پر سے تنوین کو تخفیفاً حذف کیا، مبنی ہونے کی وجہ سے حذف نہیں کیا۔

لیکن یہ مذہب ضعیف ہے اور تنوین کو تخفیفاً حذف کرنے کی بات صحیح نہیں، اس لئے کہ تنوین کا حذف کرنا یا تو غیر منصرف ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے (اور یہ غیر منصرف تو ہے نہیں) یا اضافت کی وجہ سے ہوتا ہے (اور یہ مضاف بھی نہیں) یا تو اس علَم پر سے تنوین کو حذف کرتے ہیں جو اِبنٌ کے ساتھ موصوف ہو (اور یہاں یہ بات بھی نہیں) یا وقف کی وجہ سے ہوتا ہے (یہاں یہ بات بھی نہیں) یا بناء کی وجہ سے ہوتا ہے، جب بناء سے پہلے والی تمام صورتیں نہیں ہوسکتی تو بناء (مبنی ہونا) متعین ہو جائے گا، معلوم ہوا کہ ان حضرات کا لائے نفی جنس کے اسم کو معرب کہنا کسی بھی حال میں صحیح نہیں۔

﴿ لا کا اسم تثنیہ اور جمعہ ہو ﴾

اوپر معلوم ہوا کہ اس باب میں "مُـفْـرَدَةً" کی قید مضاف اور مشابہ مضاف کے مقابلہ میں ہے، تثنیہ اور جمع کے مقابلہ میں نہیں۔ اس لئے اگر "لاَ" کا اسم تثنیہ مضاف ہو تو منصوب ہوگا، جیسے لاَ غُلاَمَــيْ زَيْــدٍ قَائِمَانِ یا مشابہ مضاف ہو تو منصوب ہوگا، جیسے : لاَ رَاغِبَيْنِ فِي الشَّرِّ مَحْمُوْدَانِ۔

اسی طرح "لاَ" کا اسم، جمع مذکر سالم، جمع مؤنث سالم یا جمع مکسر مضاف یا مشابہ مضاف ہو، تو منصوب ہوگا، جیسے : لاَ سَـاكِـنِـيْ قَـرْيَةٍ فَـاحِشُـوْنَ ، لاَ سَـاكِـنَات قَرْيَةٍ فَاحِشَاتٌ ، لاَ رِجَالَ قَرْيَةٍ فَاحِشَةٌ۔

امام مبرد کا مذہب یہ ہے کہ لائے نفی جنس کا اسم نکرۂ مفردہ تثنیہ اور جمع مذکر سالم لائے نفی جنس کے ساتھ معرب ہوتے ہیں مبنی نہیں ہوتے، اس لئے کہ تثنیہ اور جمع میں دوسری چیز کے ساتھ ترکیب متصور نہیں ہوتی، اسی



☆☆☆☆☆☆☆

لئے کلامِ عرب میں تثنیہ اور جمع مبنی نہیں ہوتے۔

امام مبردؒ کا یہ کہنا کہ تثنیہ اور جمع، کلامِ عرب میں مبنی نہیں ہوتے یہ صحیح نہیں، اس لئے کہ نداء کے باب میں تثنیہ اور جمع بھی مبنی ہوتے ہیں، جبکہ منادیٰ معرفہ یا نکرۂ معینہ ہو۔

اور جمہور نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ تثنیہ اور جمع مذکر سالم لائے نفی جنس کے ساتھ مبنی علی ما یُنصبُ ہوتا ہے، جبکہ نکرۂ مفردہ ہو اور جمع تکسیر مبنی علی الفتح ہوتا ہے جبکہ نکرۂ مفردہ ہو، جیسے : لاَ رِجَالَ فِي الدَّارِ میں "رِجَالَ" جمع مکسر مبنی علی الفتح ہے اور لاَ رَجُلَيْنِ فِي الدَّارِ میں رَجُلَيْنِ تثنیہ مبنی علی الیاء ما قبل مفتوح ہے اور شاعر کے شعر :

أَرٰى الرَّبْعَ لاَ اَهْلِيْنَ فِي عَرْصَاتِهٖ ÷ وَ مِنْ قَبْلُ عَنْ اَهْلِيْهِ كَانَ يَضِيْقُ

میں "اَهْلِيْنَ" جمع مذکر سالم مبنی علی الیاء ما قبل مکسور ہے۔

ترجمہ : میں گھر کو دیکھ رہا ہوں کہ اس کے صحن میں کوئی رہنے والے نہیں اور اس سے پہلے بھی وہ گھر اپنے رہنے والوں سے تنگ تھا۔

﴿ لا کا اسم جمع مؤنث سالم ہو ﴾

اگر لائے نفی جنس کا اسم جمع مؤنث سالم مضاف یا مشابہ مضاف ہو تو اس کے متعلق اوپر معلوم ہو چکا، لیکن اگر لائے نفی جنس کا اسم جمع مؤنث سالم نکرۂ مفردہ ہو تو اس کے متعلق نحویوں کے مختلف اقوال ہیں۔

بعض نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ لاَ کا اسم جمع مؤنث سالم نکرۂ مفردہ ہو تو مبنی علی الکسر واجب ہے، اس لئے کہ کسرہ نصب کی علامت ہے، جیسے لاَ مُسْلِمَاتِ فِي الدَّارِ۔

علامہ مازنی اور علامہ فارسی کا مذہب یہ ہے کہ لائے نفی جنس کا اسم جمع مؤنث سالم نکرۂ مفردہ ہو تو مبنی علی الفتح واجب ہے، جیسے لاَ مُسْلِمَاتَ فِي الدَّارِ۔

اکثر نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ لاَ کا اسم جمع مؤنث سالم نکرۂ مفردہ ہو تو مبنی علی الفتح اور مبنی علی الکسر دونوں صورتیں جائز ہیں اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ اہلِ عرب سے دونوں طرح سنا گیا ہے، جیسے شاعر کا شعر :

اِنَّ الشَّبَابَ الَّذِیْ مَجْدٌ عَوَاقِبُهٗ ÷ فِيْهِ نَلَذُّ وَلاَ لَذَّاتِ لِلشَّيْبِ

میں لَذَّاتِ کو دونوں طرح پڑھا گیا ہے۔

وَ يَجُوْزُ فِيْ مِثْلِ لاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ خَمْسَةَ اَوْجُهٍ ،

فَتْحُهُمَا

ترجمہ : بے شک جوانی جس کا انجام بزرگی ہے، اس جوانی میں ہم لذتیں حاصل کرتے ہیں اور بڑھاپے میں کسی قسم کی کوئی لذت حاصل نہیں ہوتی۔

اب آیا جمع مؤنث سالم جب کہ مبنی ہو تو اس پر تنوین آئے گی یا نہیں ؟ تو یاد رہے کہ اگر آپ اس کو مبنی علی الفتح پڑھیں تو اس پر تنوین نہیں آئے گی اور اگر آپ اس کو مبنی علی الکسر پڑھیں تو اکثر نحویوں کا کہنا ہے کہ اس پر تنوین نہیں آئے گی، جیسے نداء میں یَا مُسْلِمَاتِ پر تنوین نہیں آتی اور اوپر مذکور شعر میں شاعر نے بغیر تنوین ہی پڑھا ہے اور یہی صحیح ہے۔

ابن الدّھان اور ابن خروف کا کہنا ہے کہ مبنی علی الکسر پڑھیں تو تنوین آئے گی، اس لئے کہ جمع مؤنث سالم میں تنوین، جمع مذکر سالم کے نون کی طرح ہے، جب لاَ نَاصِرِيْنَ لَكَ میں نون باقی رہتا ہے تو جمع مؤنث سالم میں بھی تنوین باقی رہے گی، لیکن قیاس صحیح نہیں۔

﴿ لا کے اسم پر اعراب کے اعتبار سے مختلف وجهیں ﴾

آگے مصنفؒ " لاَ " کے اعمال اور الغاء کے متعلق بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، وَ يَجُوْزُ فِيْ مِثْلِ لاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ خَمْسَةَ اَوْجُهٍ یعنی لاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ جیسی مثالوں میں لاَ کے اسم پر اعراب کے اعتبار سے پانچ وجہیں جائز ہیں۔

اور فِيْ مِثْلِ لاَ حَوْلَ سے مراد خاص یہی مثال نہیں، بلکہ ہر وہ ترکیب مراد ہے جس میں " لاَ " عطف کے ساتھ مکرر ہو اور دونوں کے بعد اسم نکرہ بغیر فصل کے ہو، جیسے لاَ رَجُلَ فِي الدَّارِ وَلاَ امْرَأَةَ میں بھی پانچ وجہیں جائز ہیں۔

﴿ پهلی وجه ﴾

اب آگے مصنفؒ ان پانچ وجہوں کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، کہ پہلی وجہ فَتْحُهُمَا یعنی دونوں اسموں پر فتحہ جائز ہے، جیسے: لاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ کہ دونوں مقام پر لائے نفی جنس کی وجہ سے مبنی علی الفتح ہو اور لاَ قُوَّةَ کا عطف لاَ حَوْلَ پر عطفِ مفرد علی المفرد کیا جاوے اور دونوں کی خبر محذوف ہو تقدیر عبارت اس طرح ہوگی، لاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّةَ مَوْجُوْدَانِ اِلَّا بِاللّٰهِ، اور یہ بھی جائز ہے کہ عطفِ جملہ علی الجملہ ہو تقدیر عبارت اس طرح ہوگی لاَ حَوْلَ مَوْجُوْدٌ اِلَّا بِاللّٰهِ وَلاَ قُوَّةَ مَوْجُوْدٌ اِلَّا بِاللّٰهِ۔

وَ رَفْعُهُمَا ، وَ فَتْحُ الْاَوَّلِ وَ نَصْبُ الثَّانِیْ ، وَ فَتْحُ الْاَوَّلِ وَ رَفْعُ الثَّانِیْ

﴿ دوسری وجہ ﴾

پھر دوسری وجہ کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، وَ رَفْعُهُمَا یعنی دونوں اسموں پر رفع جائز ہے، جیسے: لاَ حَوْلٌ وَلاَ قُوَّةٌ اِلاَّ بِاللّٰهِ دونوں مقام پر لاَ ملغٰی ہے اور حَوْلٌ مبتداء ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے اور قُوَّةٌ اس پر معطوف ہے، اب اگر عطف مفرد علی المفرد ہو تو تقدیر عبارت اس طرح ہوگی، لاَ حَوْلٌ وَلاَ قُوَّةٌ مَوْجُوْدَانِ اِلاَّ بِاللّٰهِ اور عطفِ جملہ علی الجملہ ہو تو تقدیر عبارت اس طرح ہوگی لاَ حَوْلٌ مَوْجُوْدٌ اِلاَّ بِاللّٰهِ وَلاَ قُوَّةٌ مَوْجُوْدٌ اِلاَّ بِاللّٰهِ اس صورت میں "لاَ" عمل سے ملغی قرار دی جائے گی، اس لئے کہ لائے نفی جنس کو مکرر ہونے کی صورت میں ملغی قرار دینا بھی جائز ہے۔

﴿ تیسری وجہ ﴾

پھر مصنفؒ تیسری وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، وَ فَتْحُ الْاَوَّلِ وَ نَصْبُ الثَّانِی یعنی پہلے اسم پر فتحہ اور دوسرے پر نصب، جیسے لاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّةً اِلاَّ بِاللّٰهِ میں پہلی " لا " لائے نفی جنس ہے اور اس کا اسم حَوْلَ نکرۂ مفردہ ہونے کی وجہ سے مبنی علی الفتح ہے اور قُوَّةً پر لاَ زائدہ ہے جو نفی کی تاکید کے لئے لائی گئی، اس لئے کہ اگر معطوف علیہ منفی ہو تو معطوف بھی منفی ہوتا ہے، لیکن معطوف پر دوبارہ حرفِ نفی زائدہ لاکر تاکید پیدا کر دی تو قُوَّةً لفظِ حَوْلَ پر معطوف ہو کر منصوب ہوگا اور اس صورت میں عطف مفرد علی المفرد اور عطفِ جملہ علی الجملہ دونوں جائز ہیں، تقدیر عبارت لاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّةً مَوْجُوْدَانِ اِلاَّ بِاللّٰهِ اور لاَ حَوْلَ مَوْجُوْدٌ اِلاَّ بِاللّٰهِ وَلاَ قُوَّةً مَوْجُوْدٌ اِلاَّ بِاللّٰهِ۔

﴿ چوتھی وجہ ﴾

پھر مصنفؒ چوتھی وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، وَ فَتْحُ الْاَوَّلِ وَ رَفْعُ الثَّانِیْ یعنی پہلے اسم پر فتحہ اور دوسرے پر رفع، جیسے لاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّةٌ اِلاَّ بِاللّٰهِ میں پہلی " لاَ " لائے نفی جنس ہے، اور اس کا اسم "حَوْلَ" نکرۂ مفردہ ہونے کی وجہ مبنی علی الفتح ہے، اور " قُوَّةٌ " پر رفع " حَوْلَ " کے محل پر عطف ہونے کی وجہ سے، اور "حَوْلَ" مبتداء کی جگہ پر ہونے کی وجہ سے محلاً مرفوع ہے، اور اس صورت میں عطف مفرد علی المفرد اور عطفِ جملہ علی الجملہ دونوں جائز ہیں، تقدیر عبارت لاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّةٌ مَوْجُوْدَانِ اِلاَّ بِاللّٰهِ اور لاَ حَوْلَ مَوْجُوْدٌ اِلاَّ بِاللّٰهِ وَلاَ قُوَّةٌ مَوْجُوْدٌ اِلاَّ بِاللّٰهِ۔

وَ رَفْعُ الْاَوَّلِ وَ فَتْحُ الثَّانِیْ

﴿ پانچویں وجہ ﴾

پھر مصنفؒ پانچویں وجہ کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں : وَ رَفْعُ الْاَوَّلِ وَ فَتْحُ الثَّانِیْ یعنی پہلے اسم پر رفع اور دوسرے پر فتحہ، جیسے : لاَ حَوْلٌ وَلاَ قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰہ میں پہلے اسم پر رفع لاَ بمعنی لَیْسَ کی وجہ سے لیکن صاحب کافیہ وغیرہ نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے، اس لئے کہ لاَ کا عمل لَیْـــسَ کے معنی میں قلیل ہے اور دوسرے اسم پر فتحہ لائے نفی جنس کی وجہ سے، اس صورت میں عطفِ جملہ علی الجملہ جائز ہے، بلکہ متعین ہے، جیسے : لاَ حَـوْلٌ مَوْجُوْداً اِلَّا بِاللّٰہِ وَلاَ قُوَّةَ مَوْجُوْدٌ اِلَّا بِاللّٰہِ اور عطفِ مفرد علی المفرد جائز نہیں، اس لئے کہ دونوں خبروں کا اعراب مختلف ہے کہ لاَ بمعنی لَیْـــسَ کی خبر منصوب ہوتی ہے اور لائے نفی جنس کی خبر مرفوع ہوتی ہے تو ایک اسم کا آنِ واحد میں مختلف اعراب کے ساتھ معرب ہونا لازم آتا ہے جو محال ہے، اس لئے عطفِ مفرد علی المفرد کر کے ایک جملہ بنانا محال ہے۔

﴿ نکرۂ مفردہ کی صفت کا اعراب ﴾

اگر لائے نفی جنس کا اسم مبنی علی الفتح ہو اور اس کی صفت نکرۂ مفردہ موصوف سے متصل ہو تو صفت میں تین صورتیں جائز ہیں۔ ایک یہ کہ صفت بھی موصوف کی طرح مبنی علی الفتح ہو، جیسے لاَ رَجُلَ ظَـرِیْفَ فِـی الدَّارِ۔ دوسری یہ کہ صفت منصوب ہو لاَ کے اسم لفظ کی رعایت کرتے ہوئے، جیسے لاَ رَجُلَ ظَـرِیْفًا فِی الدَّارِ۔ تیسری یہ کہ صفت مرفوع ہو لاَ مع اس کے اسم کے محل کی رعایت کرتے ہوئے، جیسے لاَ رَجُلَ ظَرِیْفٌ فِي الدَّارِ اس لئے کہ امام سیبویہ کے نزدیک لاَ مع اس کے اسم کے محلاً مرفوع ہے ابتداء کی وجہ سے۔

اور اگر لاَ کا اسم موصوف مبنی علی الفتح ہو مگر اس کی صفت نکرۂ مفردہ نہ ہو یا نکرۂ مفردہ تو ہو لیکن موصوف، صفت کے درمیان فصل ہو تو صفت میں دو صورتیں جائز ہیں یا تو صفت مرفوع ہو، جیسے لاَ رَجُـلَ فِـی الـدَّارِ ظَرِیْفٌ اور لاَ رَجُلَ صَاحِبُ بِرٍّ فِي الدَّارِ یا صفت منصوب ہو، جیسے لاَ رَجُلَ فِي الدَّارِ ظَرِیْفاً اور لاَ رَجُلَ صَاحِبَ بِرٍّ فِي الدَّارِ ، اس صورت میں صفت کو مبنی علی الفتح قرار دینا جائز نہیں۔

﴿ لائے نفی جنس کے شروع میں ہمزۂ استفہامیہ ہو ﴾

اگر لائے نفی جنس کے شروع میں ہمزۂ استفہام کو داخل کریں " أَلاَ "، تو ہمزہ کے آنے کی وجہ سے تین معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے۔

وَ قَدْ یُحْذَفُ اِسْمُ لاَ لِقَرِیْنَۃٍ نَحْوُ لاَ عَلَیْکَ اَیْ لاَ بَأْسَ عَلَیْکَ

ایک معنیٰ یہ ہیں کہ "أَلاَ" کے ذریعہ استفہام عن النفی کا قصد ہو، جیسے : أَلاَ رَجُلَ قَائِمٌ (کیا کوئی مرد کھڑا نہیں) اور شاعر کا شعر :

أَلَا اِصْطِبَارَ لِسَلْمٰی اَمْ لَهَا جَلَدٌ ÷ اِذَا أُلَاقِی الَّذِیْ لَاقَاهُ اَمْثَالِیْ

ترجمہ : کیا سلمیٰ کو صبر نہیں یا اس کو صبر ہے ؟ جبکہ میں اس سے ملاقات کرتا ہوں، جس سے میرے مانند ملاقات کرتے ہیں۔

دوسرا معنیٰ یہ ہیں کہ أَلاَ کے ذریعہ توبیخ کا قصد ہو، جیسے أَلاَ رُجُوعَ وَ قَدْ شِبْتَ یعنی اب بھی تو باز نہیں آئے گا ؟ حالانکہ تو بوڑھا ہو گیا اور شاعر کا شعر :

أَلاَ اِرْعِوَاءَ لِمَنْ وَلَّتْ شَبِیْبَتُهٗ ÷ وَ آذَنَتْ بِمَشِیْبٍ بَعْدَهٗ هَرَمٌ

ترجمہ : کیا اب بھی وہ آدمی باز نہیں آئے گا جس کو اس کی جوانی نے مایوس کر دیا اور اس کے بعد بوڑھاپے نے سفیدی کو دعوت دی۔

ان دونوں معانی میں لاَ کا حکم وہی ہے جو ماقبل میں گذرا یعنی "لاَ" کا حکمِ مذکور (عطف، صفت، اعمال اور الغاء) تمام صورتوں میں باقی رہے گا۔

تیسرا معنیٰ یہ ہے کہ أَلاَ کے ذریعہ تمنی کے معنیٰ کا قصد ہو، جیسے أَلاَ رَجُلٌ یَنْصُرُنِیْ یعنی کاش کوئی آدمی ہوتا جو میری مدد کرتا۔

اس صورت میں امام مازنی اور امام مبرد کا مذہب یہ ہے کہ لاَ کا حکم وہی ہے جو اوپر گذرا اور صاحب الفیہ ابن مالک نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

اور امام سیبویہ، امام خلیل، علامہ جرمی اور جمہور نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ تمنی کے معنیٰ میں ہونے کی صورت میں "لاَ" کا عمل اس کے اسم میں باقی رہے گا اور الغاء جائز نہ ہوگا اور نہ صفت اور معطوف پر ابتداء کی وجہ سے رفع جائز ہوگا، جیسے أَلاَ غُلاَمَ لِیْ اور أَلاَ مَاءَ وَ لَبَنًا اور أَلاَ مَاءَ بَارِدًا۔

﴿ لا کے اسم کو حذف کرنا ﴾

آگے مصنفؒ لائے نفی جنس کے اسم کو حذف کرنے کے متعلق بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں ، وَ قَدْ یُحْذَفُ اِسْمُ لاَ لِقَرِیْنَۃٍ یعنی لاَ کے اسم کو قرینہ کے پائے جانے کے وقت کبھی حذف کر دیا جاتا ہے، جیسے آپ

فَصْلٌ خَبَرُ مَا وَ لاَ الْمُشَبَّهَتَيْنِ بِلَيْسَ ، هُوَ الْمُسْنَدُ بَعْدَ دُخُولِهِمَا نَحْوُ مَا زَيْدٌ قَائِمًا وَلاَ رَجُلٌ حَاضِرًا

کسی خوف زدہ آدمی سے کہیں لاَ عَلَيْکَ (یعنی تیرے اوپر کوئی حرج اور خوف نہیں) تو اس میں لاَ کے اسم بَأْسَ کو حذف کردیتے ہیں اور قرینہ یہ ہے کہ لاَ عَلَيْکَ میں لاَ حرف پر داخل ہے اور لائے نفی جنس حرف پر داخل نہیں ہوتی۔ معلوم ہوا کہ یہاں پر اسم محذوف ہے، تقدیر عبارت اس طرح ہے لاَ بَأْسَ عَلَيْکَ۔

امام مُبَرِّد مان نے لائے نفی جنس کے حذف کو بھی جائز قرار دیا ہے وَلاَ دَلِيْلَ عَلَيْهِ۔

﴿ ما و لا مشابہ بلیس کی خبر ﴾

مصنفؒ منصوبات کی بارہویں اور آخری فصل میں منصوبات کی بارہویں[1] اور آخری قسم (مـا و لا مشابہ بلیس کی خبر) کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں ،فَصْلٌ خَبَرُ مَا وَ لاَ الْمُشَبَّهَتَيْنِ بِلَيْسَ یعنی یہ فصل ہے مَا وَ لاَ مشابہ بلیس کی خبر کے بیان میں۔

﴿ ما و لا مشابہ بلیس کی خبر کی تعریف ﴾

آگے مصنفؒ مَا وَ لاَ مشابہ بلیس کی خبر کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں ، هُوَ الْمُسْنَدُ بَعْدَ دُخُولِهِمَا یعنی مَا وَلاَ کی خبر ، وہ ہے جو ان دونوں میں سے کسی ایک کے داخل ہونے کے بعد مسند ہو، جیسے : مَـا زَيْدٌ قَائِمًا میں " قَـائِمًا "منصوب ہے مَا کی خبر ہونے کی وجہ سے جو " مَا " کے داخل ہونے کے بعد مسند ہے اور لاَ رَجُلٌ حَاضِرًا میں " حَاضِرًا " منصوب ہے لا کی خبر ہونے کی وجہ سے جو لاَ کے داخل ہونے کے بعد مسند ہے۔

﴿ اہلِ حجاز اور بنو تمیم کا اختلاف ﴾

یاد رہے کہ مَـا اور لاَ کے عمل کرنے کے متعلق اہلِ حجاز اور بنوتمیم کے درمیان اختلاف ہے، اہلِ حجاز مَـا اور لاَ کو عمل دیتے ہیں اور بصریوں کا بھی یہی مذہب ہے کہ مَـا وَ لاَ کا اسم مَـا اور لاَ کی وجہ سے مرفوع ہوتا ہے اور ان کی خبر ان کی وجہ سے منصوب ہوتی ہے اور یہی مذہب صحیح ہے جو قرآن کے مطابق ہے، جیسے مَـا

☆(۱) مصنفؒ نے مَـا وَ لاَ مشابہ بلیس کی خبر کو اخیر میں بیان کیا، اس لئے کہ ان دونوں کے عامل ہونے میں شدید اختلاف ہے اور ان دونوں کی لَيْسَ کے ساتھ دو باتوں میں مشابہت ہے، جیسا کہ مرفوعات (اسْمُ مَـا وَ لاَ المشبهتين) میں معلوم ہو چکا۔ ۱۲

هٰذَا بَشَرًا اور مَا هُنَّ اُمَّهَاتِكُمْ۔

کوفیین کا کہنا ہے کہ مَـــا اور لاَ اہلِ حجاز کی لغت میں بھی کچھ عمل نہیں کرتے، بلکہ ان کی لغت کے مطابق مَا اور لاَ کے بعد والا اسم مرفوع ہوتا ہے پہلے ہی سے مبتداء کی وجہ سے اور ان کے مابعد والا اسم منصوب، باءِ حرفِ جارہ کے حذف ہونے کی وجہ سے منصوب ہے، مطلب کہ منصوب بنزع الخافض ہے، اس لئے کہ اہلِ عرب اکثر باء کے ساتھ تلفظ کرتے ہیں، اب جبکہ باء کو حذف کر دیا تو جر کے بجائے نصب لے آتے ہیں تو مَـــا وَلاَ نے کچھ عمل نہیں کیا۔

صحیح مذہب (جیسا کہ اوپر بیان کیا) بصریوں کا ہے جو اہلِ حجاز کی لغت کو بیان کرنے میں مَا وَ لاَ کے عمل کے متعلق بیان کرتے ہیں۔

﴿ مَا وَلاَ کو عمل کے لئے پہلی شرط ﴾

لیکن اہلِ حجاز کی لغت اور بصریوں کے مذہب کے مطابق مَـــا وَ لاَ مطلقاً عمل نہیں کرتے، بلکہ ان دونوں کے عمل کے لئے کچھ شرائط ہیں، اگر وہ شرائط پائی جاتی ہیں تو یہ دونوں عمل کریں گے اور ان شرائط میں سے ایک بھی شرط مفقود ہوگی تو یہ دونوں کچھ عمل نہیں کریں گے۔

پہلی شرط : یہ ہے کہ اِلَّا کے ذریعہ [1] نفی کو ختم نہ کر دیا ہو، اسی کو مصنفؒ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں : وَ اِنْ وَقَعَ الْخَبَرُ بَعْدَ اِلَّا (یہ جملہ شرطیہ ہے اور آگے جزاء کو بیان کریں گے بَطَلَ الْعَمَلُ) یعنی اگر مَا اور لاَ کی خبر اِلَّا کے بعد واقع ہو تو ان دونوں کا عمل باطل ہو جائے گا، جیسے مَـا زَيْدٌ اِلَّا قَائِمٌ میں زَيْدٌ مبتداء ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے اور قَائِمٌ مبتداء کی خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے اور مَا کچھ عمل نہیں کرتی۔

اسی طرح لاَ کی مثال لاَ رَجُلٌ اِلَّا اَفْضَلُ مِنْكَ، اس لئے کہ مَا اور لاَ عمل کرتے ہیں لَيْسَ کے ساتھ نفی کے معنی میں مشابہت کی وجہ سے، جب ان دونوں کی خبر "اِلَّا" حرفِ استثناء کے بعد واقع ہے تو نفی کے معنی باطل ہو گئے۔ (اس لئے کہ نفی، نفی سے اثبات ہو جاتا ہے) تو لَيْسَ کے ساتھ مشابہت نہ رہی، جب

☆ (۱) یاد رہے کہ بصریوں کے نزدیک اوپر والی مذکور صورت میں مَا اور لاَ عمل کے اعتبار سے ملغی اس وقت ہوتے ہیں جب کہ ان دونوں کی نفی کو اِلَّا کے ذریعہ ختم کیا جاوے، اب اگر اِلَّا کے علاوہ کسی اور کے ذریعہ مَـــا اور لاَ کی نفی کو ختم کیا جاوے تو بصریوں کے نزدیک ان دونوں کا عمل باقی رہے گا، جیسے : مَا زَيْدٌ غَيْرَ قَائِمٍ اور لاَ رَجُلٌ غَيْرَ قَائِمٍ ۱۲۔

أَوْ تَقَدَّمَ الْخَبَرُ عَلَى الْإِسْمِ نَحْوُ مَا قَائِمٌ زَيْدٌ

لَيْسَ کے ساتھ مشابہت زائل ہوگئی تو عمل بھی زائل ہو جائے گا، جیسے وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ۔

﴿ پہلی شرط میں بعض نحویوں کا اختلاف ﴾

اس شرط میں بعض نحویوں نے اختلاف کیا ہے، چنانچہ امام یونس اور علامہ الشلوبین نے " اِلَّا " کے بعد واقع ہونے کے باوجود خبر میں نصب کو جائز قرار دیا ہے اور دلیل میں یہ شعر پیش کرتے ہیں، شعر :

وَمَا الدَّهْرُ اِلَّا مَنْجَنُوْنًا بِأَهْلِهٖ ÷ وَمَا صَاحِبُ الْحَاجَاتِ اِلَّا مُعَذَّبًا

اس شعر میں " الدّهرُ " اور صَاحِبُ الحاجاتِ مرفوع ہیں " مَا " کا اسم ہونے کی وجہ سے اور مَنْجَنُوْنًا اور مُعَذَّبًا مَا کی خبر ہیں جو اِلَّا کے بعد واقع ہونے کے باوجود منصوب ہیں۔

جمہور اس شعر میں تأویل کرتے ہیں کہ مَنْجَنُوْنًا اور مُعَذَّبًا مَا کی وجہ سے منصوب نہیں بلکہ یا تو مفعول بہ ہونے کی وجہ سے منصوب ہیں اور تقدیر عبارت اس طرح ہے ، وَمَا الدَّهْرُ اِلَّا يَشْبَهُ مَنْجَنُوْنًا وَمَا صَاحِبُ الْحاجاتِ اِلَّا يَشْبَهُ مُعَذَّبًا۔

یا مفعولِ مطلق ہونے کی وجہ سے منصوب ہیں اور تقدیر عبارت اس طرح ہے ، وَمَا الدَّهْرُ اِلَّا يَدُوْرُ دَوْرَانَ مَنْجَنُوْنٍ وَمَا صَاحِبُ الْحَاجَاتِ اِلَّا يُعَذَّبُ مُعَذَّبًا ،اس صورت میں مُعَذَّبٌ مصدر میمی تَعْذِيْبٌ کے معنی میں ہوگا اور الدَّهْرُ اور صَاحِبُ الْحَاجَاتِ مبتداء ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوں گے اور دونوں میں سے ہر ایک کی خبر جملہ فعلیہ ہوگی۔

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ مَا اور لَا کی خبر اِلَّا کے بعد واقع ہو اور خبر معنی کے اعتبار سے اسم ہو تو خبر پر مَا وَ لَا کی وجہ سے نصب جائز ہے۔ جیسے : مَا زَيْدٌ اِلَّا اَخَاکَ۔

﴿ دوسری شرط ﴾

دوسری شرط : یہ ہے کہ مَا وَ لَا کی خبر ان کے اسم پر مقدم نہ ہو، اس کو بیان کرتے ہوئے مصنفؒ فرماتے ہیں : أَوْ تَقَدَّمَ الْخَبَرُ عَلَى الْإِسْمِ (یہ جملہ شرطیہ ہے اور آگے جا کر جزاء بیان کریں گے بَطَلَ الْعَمَلُ) یعنی اگر مَا اور لَا کی خبر ان کے اسم پر [1] مقدم ہو تو ان دونوں کا عمل باطل ہو جائے گا، جیسے مَا قَائِمٌ

☆(۱) بعض حضرات کا مذہب یہ ہے کہ مَا اور لَا کی خبر ظرف یا جار مجرور ہو تو خبر، اسم پر مقدم ہونے کے باوجود مَا اور لَا عمل کریں گے، اس لئے کہ ظرف اور جار مجرور میں گنجائش ہے اور بعض حضرات کا مذہب یہ ہے کہ اس صورت میں بھی مَا اور لَا کو عمل دینا جائز نہیں، چنانچہ مَا عِنْدَکَ زَيْدٌ اور مَا فِي الدَّارِ زَيْدٌ اور لَا عِنْدَکَ رَجُلٌ اور لَا فِي الدَّارِ رَجُلٌ میں جو حضرات تقدیم خبر کے باوجود اعمال کو جائز قرار دیتے ہیں وہ ان تمام مثالوں میں خبر (عِنْدَکَ اور فِي الدَّارِ) کو مَا وَ لَا کی خبر مقدم ہونے کی وجہ سے حالتِ نصبی میں مانتے ہیں اور جو حضرات تقدیم خبر کی وجہ سے اعمال کو ناجائز قرار دیتے ہیں وہ ان تمام مثالوں میں خبر (عِنْدَکَ اور فِي الدَّارِ) کو مبتداء کی خبر مقدم ہونے کی وجہ سے حالتِ رفعی میں مانتے ہیں۔۱۲

☆☆☆☆☆☆☆

زَیْدٌ میں قَائِمٌ مبتداء کی خبر مقدم ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے اور زَیْدٌ مبتداء مؤخر ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے اور مَا کچھ عمل نہیں کرے گی، اسی طرح لاَ کی مثال لاَ اَفْضَلُ مِنْکَ زَیْدٌ۔

اس لئے کہ یہ دونوں عاملِ ضعیف ہیں، جو لَیْسَ کے کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے عمل کرتے ہیں اور عاملِ ضعیف اپنے معمول میں اس وقت عمل کرتا ہے جبکہ معمول میں تقدیم وتاخیر نہ ہو، اگر عاملِ ضعیف کے معمول میں تقدیم وتاخیر ہو تو عاملِ ضعیف کچھ عمل نہیں کرتا۔

جیسے شاعر کا شعر :

وَمَا حَسَنٌ أَنْ یَمْدَحَ الْمَرْأُ نَفْسَهُ ÷ وَ لٰکِنَّ اَخلاقَاً تُذَمُّ وَ تُعْمَدُ

اس شعر میں حَسَنٌ مَا کی خبر مقدم اور أَنْ یَمْدَحَ الخ .. بتاویل مصدر (مفرد) مَا کا اسمِ مؤخر ہے تو مَا کو عمل نہیں دیا گیا۔

ترجمہ : آدمی کو اپنے آپ کی تعریف کرنا اچھا نہیں، لیکن اخلاق کی برائی بھی کی جاتی ہے اور تعریف بھی کی جاتی ہے۔

﴿ دوسری شرط میں بعض نحویوں کا اختلاف ﴾

بعض نحویوں نے اس شرط میں اختلاف کیا ہے، چنانچہ امام فراء نے مَا اور لاَ کی خبر میں جبکہ مقدم ہو تو خبر پر مطلقاً نصب کو جائز قرار دیا ہے، جیسے مَا قَائِمًا زَیْدٌ اور لاَ اَفْضَلَ مِنْکَ رَجُلٌ اور امام فراء اس شعر سے استدلال کرتے ہیں، فرزدق شاعر کا شعر :

فَاَصْبَحُوا قَدْ عَادَ اللّٰهُ نِعْمَتَهُمْ ÷ اِذْ هُمْ قُرَیْشٌ وَ اِذْ مَا مِثْلَهُمْ بَشَرٌ

اس شعر میں مَا کی خبر مِثْلَهُمْ مقدم منصوب ہے اور بَشَرٌ اسمِ مؤخر مرفوع ہے۔

ترجمہ : اللہ تعالیٰ نے ان کی نعمت کو لوٹا دیا ہے جبکہ وہ قریش ہیں اور ان کے مانند کوئی انسان نہیں ہے۔

جمہور نے "مِثْلَهُمْ" نصب کی روایت کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ مِثْلُهُمْ رفع کے ساتھ ہے خبرِ مقدم ہونے کی وجہ سے اور بَشَرٌ مبتداء مؤخر ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے۔

بعض حضرات نے جمہور کی طرف سے یہ جواب دیا ہے کہ شاعر نے غلطی کی ہے، اس لئے کہ شاعر تمیمی ہے اور اس نے چاہا کہ اہلِ حجاز کی لغت کے مطابق شعر پیش کروں تو اس کو یہ بات معلوم نہیں تھی کہ اہلِ حجاز تقدیم خبر

کی صورت میں عمل نہیں دیتے، تو اس نے لاعلمی کی وجہ سے عمل دے دیا اور خبر کو منصوب پڑھ دیا تو غلط روایت سے استدلال صحیح نہیں۔

امام اخفشؒ نے تقدیمِ خبر کی صورت میں مَـــا اور لَا کے عمل کو جائز قرار دیا ہے جبکہ اِلَّا کے ساتھ ہو، جیسے : مَا قَـائِـمًا اِلَّا زَیْدٌ اور لَا قَـائِـمًا اِلَّا زَیْدٌ اور اگر اِلَّا کے ساتھ نہ ہو تو عمل نہیں دیا جائے گا، چنانچہ مَا قَائِمًا زَیْدٌ اور لَا قَائِمًا رَجُلٌ جائز نہیں، بلکہ خبر پر رفع واجب ہے۔

﴿ خبر کے معمول کو اسم پر مقدم کرنا ﴾

اب آیا مَـــا اور لَا کی خبر کے معمول کو اسم پر مقدم کرنے کی صورت میں ان دونوں کو عمل دینا جائز ہے یا نہیں ؟

تو یاد رہے کہ مَا اور لَا کی خبر کا معمول ظرف یا جار مجرور کے علاوہ ہو اور اس کو اسم پر مقدم کریں تو بالاتفاق ان دونوں کو عمل دینا جائز نہیں، چنانچہ مَا طَعَامَکَ زَیْدٌ آکِلاً اور لَا طَعَامَکَ رَجُلٌ آکِلاً جائز نہیں، بلکہ معمول آکِلٌ خبر پر رفع واجب ہے۔

اور اگر مَـا اور لَا کی خبر کا معمول ظرف یا جار مجرور ہو اور اس کو اسم پر مقدم کریں تو مَـا اور لَا کو عمل دینے میں نحویوں کے دو گروہ ہیں۔

اکثر نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ اس صورت میں عمل دینا جائز ہے اور بعض حضرات کہتے ہیں عمل دینا جائز نہیں، جیسے : مَا عِنْدَکَ زَیْدٌ قَائِمًا اور لَا عِنْدَکَ رَجُلٌ قَائِمًا اور مَا فِی الدَّارِ زَیْدٌ قَائِمًا اور لَا فِی الـدَّارِ رَجُلٌ قَائِمًا میں اکثر نحویوں کے نزدیک " قَائِمًا " خبر پر نصب جائز ہے، اس لئے کہ ظرف اور جار مجرور میں گنجائش ہے اور بعض نحویوں کے نزدیک خبر پر نصب جائز نہیں، بلکہ مَا اور لَا کو ملغی قرار دے کر " قَائِمٌ " خبر پر مبتداء کی خبر ہونے کی وجہ سے رفع واجب ہے۔

﴿ تیسری شرط ﴾

تیسری شرط : (یہ شرط فقط مَا کے متعلق ہے، اس لئے کہ لَا کے بعد اِنْ نہیں آتی) یہ ہے کہ مَا کے بعد " اِنْ " نہ ہو، اس شرط کو بیان کرتے ہوئے مصنفؒ فرماتے ہیں، أوْ زِیْـدَتْ اِنْ بَعْدَ مَا بَطَلَ الْعَمَلُ یعنی

نَحْوُ مَا اِنْ زَيْدٌ قَائِمٌ بَطَلَ الْعَمَلُ كَمَا رَأَيْتَ فِي الامثِلَةِ

اگر مَا کے بعد اِنْ ۱؎ کوزائد کیا جاوے تو " مَا " کا عمل باطل ہو جائے گا، جیسے : مَا اِنْ زَيْدٌ قَائِمٌ (میں زَيْدٌ مبتداء ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے اور قَائِمٌ مبتداء کی خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے اور مَا کچھ عمل نہیں کرتی)، اس لئے کہ مَا عمل کرتی ہے " لَيْسَ " کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے۔ اب اگر مَا کے بعد اِنْ کو زائد کریں گے تو مَا کی لَيْسَ کے ساتھ مشابہت ختم ہو جائے گی۔ اس لئے کہ لَيْسَ کے بعد اِنْ زائدہ نہیں ہوتی۔

نیز اس لئے کہ مَا عامل ضعیف ہے اور عامل ضعیف اپنے معمول میں اس وقت عمل کرتا ہے، جبکہ معمول متصل ہو اور اِنْ کے زائد ہونے کی وجہ سے عامل ضعیف (مَا) اور اس کے معمول کے درمیان فصل ہو جاتا ہے، تو اب " مَا "، عمل نہیں کر سکتی، یہ بصریوں کے نزدیک ہے۔

اور کوفیوں کا مذہب یہ ہے کہ مَا اگر چہ عامل نہیں، مگر مَا کے بعد اِنْ زائدہ کے باوجود خبر منصوب رہے گی، چنانچہ مَا اِنْ زَيْدٌ قَائِمًا جائز ہے۔

﴿ مَا اور لَا کی خبر کے معطوف کا اعراب ﴾

اوپر معلوم ہوا کہ اہل حجاز کی لغت اور بصریوں کے مذہب کے مطابق مَا اور لَا کی خبر منصوب ہوتی ہے، اب اگر مَا اور لَا کی خبر منصوب پر لٰكِنْ اور بَلْ کے ذریعہ عطف کیا جاوے تو معطوف پر رفع واجب ہے، اس لئے کہ ان دونوں کے ذریعہ عطف کرنے کی صورت میں معطوف میں مَا اور لَا کے معنیٰ نفی باقی نہیں رہتے، بلکہ معطوف کلامِ موجب میں ہو جاتا ہے، جب نفی کے معنی باقی نہیں رہے تو مَا اور لَا کی لَيْسَ کے ساتھ مشابہت ختم ہو گئی تو مشابہت زائل ہونے کی وجہ سے عمل بھی باطل ہو جائے گا۔ جیسے مَا زَيْدٌ قَائِمًا بَلْ قَاعِدٌ اور لَا رَجُلٌ قَائِمًا بَلْ قَاعِدٌ اور مَا زَيْدٌ قَائِمًا لٰكِنْ قَاعِدٌ اور لَا رَجُلٌ قَائِمًا لٰكِنْ قَاعِدٌ ان تمام مثالوں میں معطوف خبر ہے مبتداء محذوف کی، تقدیر عبارت اس طرح ہے بَلْ هُوَ قَاعِدٌ اور لٰكِنْ هُوَ قَاعِدٌ۔

اور اگر مَا اور لَا کی خبرِ منصوب پر ان دو کے علاوہ دوسرے حروفِ عاطفہ کے ذریعہ عطف کیا جاوے تو

☆(۱) یاد رہے کہ مَا کے بعد جو اِنْ ہوتی ہے وہ بصریوں کے نزدیک زائدہ ہے اور کوفیوں کے نزدیک نافیہ ہے جو نفی کی تاکید کے لئے ہے، نیز یاد رہے کہ مَا کے شروع میں کبھی ہمزہ استفہام ہوتا، اس صورت میں مَا کا عمل باقی رہے گا، جیسے : أَمَا زَيْدٌ قَائِمًا، اس لئے کہ شروع میں ہمزہ کی وجہ سے مَا پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔۱۲

☆☆☆☆☆☆☆☆

معطوف پر رفع اور نصب دونوں جائز ہیں۔ لیکن نصب مختار ہے، جیسے مَا زَیْدٌ قَائِمًا وَلاَ قَاعِدًا (أَوْ) وَلاَ قَاعِدٌ اور معطوف پر رفع کی صورت میں مبتداء (هُوَ) کو محذوف ماننا پڑے گا۔

﴿ مَا کی خبر پر باء زائدہ ﴾

یاد رہے کہ لَیْسَ اور مَا کی خبر پر اکثر باء[1] حرف جارہ کو داخل کیا جاتا ہے، جیسے أَلَیْسَ اللّٰهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ اور وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ اس قسم کی بکثرت مثالیں ہیں۔

ان دونوں کی خبر پر باء حرفِ جارہ کو زائد کرنے میں فائدہ یہ ہے کہ کلامِ موجب کا وہم دور ہو جاتا ہے، اس لئے کہ سامع نے اول کلام میں نفی کو نہ سنا ہو تو اس کو کلامِ موجب کا وہم ہوگا، اب اگر اخیر میں خبر پر باء کو سنے گا تو موجب کا وہم دور ہو جائے گا۔ اسی وجہ سے ان دونوں کی خبر جب موجب ہوتی ہے تو خبر پر باء زائدہ کا داخل کرنا جائز نہیں۔ چنانچہ لَیْسَ زَیْدٌ اِلاَّ بِقَائِمٍ اور مَا زَیْدٌ اِلاَّ بِقَائِمٍ جائز نہیں۔

اور اگر مَا اور لَیْسَ کے اسم اور خبر کے درمیان كَانَ زائدہ ہو تو امام فراء کے نزدیک خبر پر باء کا دخول جائز نہیں اور امام کسائی اور بصریوں کے نزدیک جائز ہے، چنانچہ مَا زَیْدٌ كَانَ بِقَائِمٍ اور لَیْسَ زَیْدٌ كَانَ بِقَائِمٍ امام فراء کے نزدیک جائز نہیں اور امام کسائی اور بصریوں کے نزدیک جائز ہے۔

اور اگر مَا اور لَیْسَ کی خبر لفظ مِثْلٌ ہو تو امام کسائی اور بصریوں کے نزدیک اس پر باء حرفِ جارہ کا دخول جائز ہے اور امام ہشام کا کہنا ہے کہ اس پر باء کا دخول جائز نہیں، چنانچہ مَا زَیْدٌ بِمِثْلِكَ اور لَیْسَ زَیْدٌ

☆(۱) یاد رہے کہ باء زائدہ کا دخول مَا حجازیہ کی خبر کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ مَا تمیمیہ کی خبر پر بھی باء زائدہ داخل ہوتی ہے، اسی لئے مَا تمیمیہ کی خبر پر باء کا دخول بنوتمیم کے نظمیہ اور نثریہ کلام میں بکثرت پایا جاتا ہے، اس لئے کہ باء زائدہ خبر پر خبر کے منفی ہونے کی وجہ سے داخل ہوتی ہے، نہ کہ خبر کے منصوب ہونے کی وجہ سے، اسی لئے لَمْ اَكُنْ بِقَائِمٍ جائز ہے اور كُنْتُ قَائِمًا میں باء کا دخول جائز نہیں اور بصریوں کا مذہب بھی یہ ہے کہ باء زائدہ کا دخول اہل حجاز کے یہاں مَا کی خبرِ منصوب کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ مَا کا عمل (اِنْ یا تقدمِ خبر کی وجہ سے) باطل ہونے کی صورت میں بھی خبر پر باء زائدہ کا دخول جائز ہے، جیسے:

شاعر کا شعر: لَعَمْرُكَ مَا اِنْ اَبُوْ مَالِكٍ ÷ بِوَاهٍ وَلاَ بِضَعِيْفٍ قُوَاهُ

اس شعر میں مَا کا عمل باطل ہونے کے باوجود اس کی خبر پر باء زائدہ داخل ہوتی ہے۔

ترجمہ: تیری عمر کی قسم ابو مالک بے وقوف نہیں اور نہ اس کے قویٰ کمزور ہیں اور کوفیوں کا کہنا ہے کہ مَا کی خبر منصوب بنزع الخافض کے ساتھ باء زائدہ کا دخول خاص ہے۔ ۱۲

وَ هٰذَا لُغَةُ اَهْلِ الْحِجَازِ اَمَّا بَنُوْ تَمِيْمٍ فَلاَ يَعْمَلُوْنَهُمَا اَصْلاً قَالَ الشَّاعِرُ عَنْ لِسَانِ بَنِيْ تَمِيْمٍ :

شَعْرٌ ، وَ مُهَفْهَفٍ كَالْغُصْنِ قُلْتُ لَهٗ اِنْتَسِبْ ÷ فَأَجَابَ مَا قَتْلُ الْمُحِبِّ حَرَامٌ :

بِمِثْلِكَ امام کسائی اور بصریوں کے نزدیک جائز ہے اور امام ہشام کے نزدیک جائز نہیں۔

اور اگر مَا اور لَيْسَ کی خبر ظرف ہو، اب اگر ظرف کی جگہ پر اسم کا استعمال جائز ہے تو اس پر باءِ زائدہ کا دخول بھی جائز ہے اور اگر اس ظرف کی جگہ پر اسم کا استعمال جائز نہ ہو جیسے حَيْثُ تو بصریوں کے نزدیک باء زائدہ کا دخول جائز نہیں اور امام ہشام کے نزدیک جائز ہے، چنانچہ مَا زَيْدٌ بِحَيْثُ يُحِبُّ اور لَيْسَ زَيْدٌ بِحَيْثُ يُحِبُّ امام ہشام کے نزدیک جائز ہے اور بصریوں کے نزدیک جائز نہیں۔

اور لاَ مشابہ بلیس کی خبر پر بھی باءِ زائدہ داخل ہوتی ہے لیکن لاَ کی خبر پر باءِ زائدہ کا داخل ہونا بہت کم ہے، جیسے شاعر کا شعر :

فَكُنْ لِيْ شَفِيْعًا لاَ ذُوْ شَفَاعَةٍ ÷ بِمُغْنٍ فَتِيْلاً عَنْ سَوَادِ بْنِ قَارِبٍ

اس شعر میں بِمُغْنٍ خبر ہے لاَ کی، جس پر باءِ زائدہ داخل ہے۔

ترجمہ : اے مخاطب ! تو اس دن میرا شفیع ہو جانا جس دن سواد بن قارب کی طرف سے کوئی شفاعت کرنے والا ذرا برابر بھی کافی نہیں ہوگا۔

﴿ دونوں لغتوں کا بیان ﴾

آگے مصنفؒ دونوں لغتوں کے متعلق بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، وَ هٰذَا لُغَةُ اَهْلِ حِجَازٍ یعنی یہ (اوپر مَا اور لاَ کے اعمال اور الغاء اور شرائطِ اعمال کے متعلق جو بیان کیا گیا ہے وہ) اہل حجاز کی لغت کے مطابق ہے۔

ورنہ بنوتمیم مَا اور لاَ کو بالکل عمل نہیں دیتے، اسی کو بیان کرتے ہوئے مصنفؒ فرماتے ہیں، أَمَّا بَنُوْ تَمِيْمٍ فَلاَ يَعْمَلُوْنَهُمَا اَصْلاً یعنی بہرحال بنوتمیم مَا اور لاَ کو بالکل عمل نہیں دیتے، اس لئے کہ مَا اور لاَ غیر مختص ہیں کہ اسم پر بھی داخل ہوتے ہیں، جیسے، مَا زَيْدٌ قَائِمٌ اور لاَ رَجُلٌ قَائِمٌ اور فعل پر بھی داخل ہوتے ہیں، جیسے : مَا قَامَ زَيْدٌ اور لاَ يَقُوْمُ زَيْدٌ اور وہ حرف جو غیر مختص ہو عمل نہیں کرتا، اس لئے بنوتمیم کے نزدیک مَا اور لاَ کے مابعد والا پہلا اسم مبتداء ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوگا اور دوسرا اسم مبتداء کی خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوگا۔

چنانچہ ایک شاعر بنوتمیم کی لغت کے مطابق شعر کہتا ہے شعر :

وَ مُهَفْهَفٍ كَالْغُصْنِ قُلْتُ لَهٗ اِنْتَسِبْ ÷ فَأَجَابَ مَا قَتْلُ الْمُحِبِّ حَرَامٌ

بِرَفْعِ حَرَامٍ

اس شعر میں قَتْلُ الْمُحِبِّ اسم ہے مَا کا اور حَرَامٌ خبر ہے مَا کی جو مبتداء کی خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے، اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں ، بِرَفْعِ حَرَامٍ یعنی حَرَامٌ پر رفع کے ساتھ۔ معلوم ہوا کہ مَا نے کچھ عمل نہیں کیا۔

مذکور شعر میں واوٗ بمعنی رُبَّ ہے اور مُهَفْهَفٍ اسمِ مفعول ہے جس کے معنی پتلی کمر والا، چالاک اور پھرتیلا اور اِنْتَسِبْ باب افتعال اِنْتِسَابٌ سے امر کا صیغہ ہے جس کے معنی ہیں نسب بیان کر۔

ترجمہ : بہت سے ٹہنی کے مانند پتلی کمر والے سے میں نے کہا کہ تو اپنا نسب نامہ بیان کر اور اپنا تعارف کروا تو اس نے جواب دیا کہ محبّ کے لئے محبوب کو مار ڈالنا حرام نہیں ہے۔

اور بعض حضرات نے انتساب کے معنی مائل ہونا اور رجوع کرنے کے بیان کئے ہیں تو اس صورت میں شعر کا ترجمہ ہوگا کہ بہت سی ٹہنی کے مانند پتلی کمر الے سے میں نے کہا کہ تو میری طرف مائل ہو اور رجوع کر اور مجھے جدائی کی تکلیف میں مت ڈال تو اس نے جواب دیا کہ محبّ کے لئے محبوب کو مار ڈالنا حرام نہیں ہے۔

﴿ اِنْ مشابہ بلیس ﴾

یاد رہے کہ جس طرح مَا اور لاَ ، لیسَ کے مشابہ ہیں اسی طرح اِنْ نافیہ بھی لَیسَ کے مشابہ ہے تو لگے ہاتھ اِنْ نافیہ کے متعلق بھی جانتے چلیں۔

اِنْ نافیہ عمل کرتی ہے یا نہیں ؟ اس بارے میں نحویوں کا اختلاف ہے، امام فراء، اکثر بصریین کا مذہب یہ ہے کہ اِنْ نافیہ کچھ عمل نہیں کرتی، اس لئے کہ اِنْ حرفِ غیر مختص ہے اور جو حرف غیر مختص ہوتا ہے وہ عمل نہیں کرتا، اس قول کو امام سیبویہ کی جانب بھی منسوب کیا جاتا ہے۔

امام کسائی [۱] ، اکثر کوفیین اور بصریوں میں سے ابوالعباس مبرد، ابوبکر ابن السراج، ابوعلی فارسی،

☆(۱) چنانچہ امام کسائی نے ایک اعرابی سے سنا اِنَّا قَائِمًا تو امام کسائی نے اِنَّ مشددہ قَائِمًا خبر پر داخل ہونے کو گمان کرتے ہوئے اس پر نکیر کی اور حقیقت کو معلوم کرنا چاہا تو معلوم ہوا کہ اعرابی کا ارادہ اِنْ اَنَا قَائِمًا ہے تو اعرابی نے اَنَا کے ہمزہ کو حذف کر کے نون کا نون میں ادغام کر دیا تھا، جیسا کہ آیتِ کریمہ لٰكِنَّا هُوَ اللّٰهُ رَبِّیْ میں لٰكِنْ اَنَا هُوَ اللّٰهُ رَبِّیْ ہے کہ اَنَا کے ہمزہ کو حذف کر کے نون کا نون میں ادغام کر دیا ہے تو اِنَّا قَائِمًا میں اَنَا محلا مرفوع ہے اِنْ نافیہ کا اسم ہونے کی وجہ سے اور قَائِمًا منصوب ہے اِنْ نافیہ کی خبر ہونے کی وجہ سے۔۱۲



☆☆☆☆☆☆☆☆

ابوالفتح ابن جنی اور امام سیبویہ کے ظاہر کلام کے مطابق اِنْ نافیہ، لَیْسَ کا عمل کرتی ہے۔

ابن مالک اور ابوحیان نے اسی کو صحیح قرار دیا ہے، اس لئے کہ اِنْ نافیہ نفی حال کے معنی میں ہونے کی وجہ سے لَیْسَ کے مشابہ ہے، نیز اہل عرب سے بکثرت سنا جاتا ہے کہ وہ اِنْ نافیہ کو عمل دیتے ہیں، جیسے اِنْ اَحَدٌ خَیْـراً مِـنْ اَحَدٍ اِلَّا بِالْعَافِیَةِ میں اَحَدٌ مرفوع ہے اِنْ نافیہ کی وجہ سے اور خَیْرًا منصوب ہے اِنْ نافیہ کی خبر ہونے کی وجہ سے۔

اسی طرح شاعر کا شعر :

اِنْ هُوَ مُسْتَوْلِیاً عَلٰی اَحَدٍ ÷ اِلَّا عَلٰی اَضْعَفِ الْمَجَانِیْنَ

میں هُوَ محلاً مرفوع ہے اِنْ نافیہ کا اسم ہونے کی وجہ سے اور مُسْتَوْلِیاً منصوب ہے اِنْ نافیہ کی خبر ہونے کی وجہ سے۔

ترجمہ : وہ کسی پر، والی نہیں بنایا جاتا مگر مجنونوں میں سب سے زیادہ کمزور لوگوں پر۔

اسی طرح شاعر کا شعر :

اِنِ الْمَرْءُ مَیْتاً بِانْقِضَاءِ حَیَاتِهٖ ÷ وَ لٰکِنْ بِاَنْ یُبْغٰی عَلَیْهِ فُیُخْذَلاَ

میں الْمَرْءُ مرفوع ہے اِنْ نافیہ کا اسم ہونے کی وجہ سے اور مَیْتاً منصوب ہے اِنْ نافیہ کی خبر ہونے کی وجہ سے۔

ترجمہ : آدمی اپنی زندگی کے پورا ہونے سے مردار نہیں کہلاتا، ہاں مگر اس کے خلاف بغاوت کی جاوے اور اس کو رسوا کیا جاوے تو حقیقت میں مردار کہلانے کا مستحق ہے۔

﴿ اِنْ مطلقاً عامل ہے ﴾

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ اگر اِنْ نافیہ اسم پر داخل ہو تو اس کے بعد اِلَّا کا ہونا ضروری ہے، جیسے اِنِ الْکَافِرُوْنَ اِلَّا غُرُوْراً لیکن یہ صحیح نہیں، اس لئے کہ اوپر ہم نے جو مثالیں بیان کی ہیں وہ اِنْ بغیر اِلَّا کی ہیں۔

نیز اِنْ کو عمل کرنے کے لئے اس کے اسم و خبر کے معرفہ اور نکرہ ہونے کی کوئی شرط نہیں۔ چنانچہ دونوں نکرہ ہوں پھر بھی عمل کرے گی، جیسے اِنْ رَجُـلٌ قَـائِـمًـا ، اور دونوں معرفہ ہو پھر بھی عمل کرے گی، جیسے اِنْ زَیْـدٌ نِالْقَائِمَ اور اسم معرفہ اور خبر نکرہ ہو پھر بھی عمل کرے گی، جیسے اِنْ زَیْدٌ قَائِمًا۔

☆☆☆☆☆☆☆

﴿ اِنْ مختلف معانی کے لئے استعمال ہوتی ہے ﴾

جمہور بصریوں کے نزدیک اِنْ تین معانی کے لئے استعمال ہوتی ہے، اِنْ نافیہ جیسا کہ اوپر معلوم ہوا اِنْ شرطیہ جیسا کہ حروفِ شرطیہ میں معلوم ہوگا، اور اِنْ زائدہ۔

چنانچہ چند مواقع میں اِنْ زائدہ ہوتی ہے، مَا نافیہ کے بعد اِنْ زائدہ ہوتی ہے، جیسا کہ اس باب میں مَا کے عمل کی شرطوں میں معلوم ہوا، اسی طرح مَا موصولہ کے بعد اِنْ زائدہ ہوتی ہے، جیسے شاعر کا شعر :

يَرْجِيْ الْمَرْأُ مَا اِنْ لَا يَرَاهُ ÷ وَ تَعْرِضُ دُوْنَ اَدْنَاهُ الْخَطُوْبُ

میں مَا موصولہ ہے اور اس کے بعد اِنْ زائدہ ہے تقدیر عبارت اس طرح ہے اَلَّذِیْ لَا یَرَاهُ۔

ترجمہ : آدمی جس کو نہیں دیکھتا اس کی امید رکھتا ہے، جبکہ حالات اس کے کم درجہ کے ظاہر ہوتے ہیں۔

اسی طرح مَا مصدریہ کے بعد بھی اِنْ زائدہ ہوتی ہے، جیسے : شاعر کا شعر :

وَ رَجَّ الْفَتیٰ لِلْخَيْرِ مَا اِنْ رَأَيْتَهُ ÷ عَلَى السِّنِّ خَيْرًا لَا يَزَالُ يَزِيْدُ

اس شعر میں مَا مصدریہ ہے جس کے بعد اِنْ زائدہ ہے تقدیر عبارت اس طرح ہے رُؤْيَتُكَ اِيَّاهُ۔

ترجمہ : اور نوجوان بھلائی کے لئے حرکت کرتا ہے جبکہ تو اس کو بوڑھاپے میں دیکھے گا کہ وہ بھلائی کو برابر بڑھتا رہتا ہے۔

امام قطرب کا کہنا ہے کہ اِنْ کبھی قَدْ کے معنی میں ہوتی ہے، جیسے فَذَكِّرْ اِنْ نَّفَعَتِ الذِّكْرٰى میں اِنْ بمعنی قَدْ ہے یعنی آپ نصیحت کرتے جائیے، تحقیق کہ نصیحت نفع دے گی۔

کوفیوں کا کہنا ہے کہ اِنْ کبھی اِذْ کے معنی میں ہوتی ہے، جیسے لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ آمِنِيْنَ میں اِنْ بمعنی اِذْ ہے یعنی جب اللہ تعالیٰ چاہیں گے تو تم مسجدِ حرام میں ضرور امن کے ساتھ داخل ہوں گے۔

اور جمہور بصریوں نے آخری دونوں معنی کا انکار کیا ہے اور دونوں آیتوں میں اِنْ کو شرط کے معنی میں لیا ہے، پہلی آیت میں اِنْ شرطیہ ابھارنے کے لئے ہے، یعنی اگر نصیحت نفع دے رہی ہے تو نصیحت کرتے رہئے اور دوسری آیت میں اِنْ شرطیہ تبرک کے لئے ہے، یعنی اگر اللہ تعالیٰ نے چاہا تو تم لوگ مسجدِ حرام میں امن کے ساتھ ضرور داخل ہوں گے۔



☆☆☆☆☆☆☆

﴿ لَاتَ مشابہ بلیس ﴾

یاد رہے کہ جس طرح مَا ، لَا اور اِنْ نافیہ لَیْسَ کے مشابہ ہیں، اسی طرح لَاتَ بھی لَیْسَ کے مشابہ ہے تو لگے ہاتھ لَاتَ کے متعلق بھی معلوم کریں۔

لَاتَ کے مرکبہ ہونے میں نحویوں کا اختلاف ہے، امام سیبویہ اور امام خلیل کا مذہب یہ ہے کہ لَاتَ میں لَا مشابہ بِلَیْسَ ہے، جس کے اخیر میں تاءِ تانیث کا اضافہ کیا گیا ہے، جیسے رُبَّ میں رُبَّۃَ اور ثُمَّ میں ثُمَّۃَ پڑھا جاتا ہے جو تاء تاکید کے معنی پیدا کرتی ہے۔

ان کے نزدیک لَا کے ساتھ تاء کی زیادتی سے، اس کا دخول صرف اوقات اور احیان پر خاص ہو جاتا ہے، نیز تاء کی زیادتی کی وجہ سے لَاتَ کے اسم وخبر دونوں میں سے ایک کا ذکر کرنا اور ایک کا حذف کرنا واجب ہے، جیسے آیتِ کریمہ لَاتَ حِیْنَ مَنَاصٍ (یعنی اس وقت چھٹکارا اور خلاصی ہرگز نہیں) میں ان کے مذہب کے مطابق اس کا مابعد حِیْنَ منصوب ہے لَاتَ کی خبر ہونے کی وجہ سے اور اس کا اسم محذوف ہے، تقدیر عبارت اس طرح ہے لَاتَ الْحِیْنُ حِیْنَ مَنَاصٍ یہ لَیْسَ الْحِیْنُ حِیْنَ مَنَاصٍ کے معنی میں ہے۔

امام اخفشؒ کا مذہب یہ ہے کہ لَاتَ میں لَا لائے نفی جنس ہے جس پر تاء کا اضافہ کیا گیا ہے اور یہ لَا تاء کی زیادتی کی وجہ سے اوقات اور احیان کے ساتھ خاص ہے۔

امام اخفشؒ کے نزدیک اس کا مابعد حِیْنَ مَنَاصٍ لائے نفی جنس کا اسم ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اور اس کی خبر محذوف ہے تقدیر عبارت اس طرح ہے، لَاتَ حِیْنَ مَنَاصٍ لَهُمْ۔

نیز ابن عصفور نے امام اخفش سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ لَاتَ کچھ عمل نہیں کرتا، بلکہ اگر لَاتَ کا مابعد مرفوع ہے تو مبتداء ہوگا اور اس کی خبر محذوف ہوگی، چنانچہ ایک قرأت لَاتَ حِیْنُ مَنَاصٍ رفع کے ساتھ ہے تو یہ مضاف، مضاف الیہ سے مل کر مبتداء ہے اور لَهُمْ مبتداء کی خبر ہونے کی وجہ سے محلِ رفع میں ہے اور اگر اس کا مابعد منصوب ہو، تو فعلِ محذوف کا مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب ہوگا اور تقدیر عبارت اس طرح ہوگی، لَاتَ أریٰ حِیْنَ مَنَاصٍ۔

علامہ سیرافیؒ سے بھی یہی نقل کیا جاتا ہے اور ابو حیان نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، اس لئے کہ لَاتَ کے بعد اسم وخبر دونوں ایک ساتھ نہیں ہوتے کہ اس کے اعمال کو ثابت کیا جاوے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

نیز اس لئے کہ اگر لاتَ کے اسم کو محذوف مانتے ہیں تو لَیْسَ جو کہ اصل ہے اس کے اسم کو حذف کرنا جائز نہیں تو فرع یعنی لاتَ کے اسم کو حذف کرنا کیسے جائز ہوگا ؟ تو لاتَ کے بعد مرفوع ہونے کی صورت میں مبتداء ہوگا اور اس کی خبر محذوف ہوگی اور منصوب ہونے کی صورت میں فعلِ محذوف کا مفعول ہوگا۔

امام اخفشؒ کی طرف ایک قول یہ بھی منسوب کیا جاتا ہے کہ لاتَ عمل کرتا ہے اِنَّ کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے کہ اِنَّ اثبات کی تاکید کے لئے ہے اور لاتَ نفی عام کے لئے ہے تو لاتَ حِیْنَ مناصٍ میں حِیْنَ لاتَ کا اسم ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اور لاتَ کی خبر محذوف ہے أیْ لاتَ حِیْنَ مَنَاصٍ موجودٌ اور لاتَ غُلامَ سَفَرٍ أیْ لاتَ غُلامَ سَفَرٍ موجُودٌ عِنْدَنَا۔

امام فراء کا کہنا ہے کہ لاتَ حرفِ جارہ ہے جو اسماءِ زمان کو جر دیتا ہے، جیسے شاعر کا شعر :

طَلَبُوا صُلْحَنا وَ لاتَ اَوَانٍ ÷ فَأَجَبْنَا أنْ لَيْسَ حِيْنَ بَقَاءٍ

میں اَوَانٍ مجرور ہے لاتَ کی وجہ سے۔

ترجمہ : انہوں نے ہم سے صلح کرنے کا مطالبہ کیا، حالانکہ یہ وقت صلح کا نہیں ہے تو ہم نے جواب دیا کہ یہ مہربانی کا وقت نہیں ہے اور لاتَ حِیْنِ مَنَاصٍ میں ایک قرأت جر کے ساتھ بھی ہے۔

ابن ابی الربیع کا کہنا ہے کہ لاتَ اصل میں لَیْسَ ہے سین کو تاء سے بدل دیا ہے (جیسے : سِتٌّ میں کہ سِتٌّ اصل میں سِدْسٌ ہے سین کو تاء سے بدل دیا اور دال کا تاء میں ادغام کر دیا ہے) تو لَیْتَ ہوا، پھر لَیْتَ کی یاء الف ہوگی، اس لئے کہ لَیْسَ اصل میں لاَسَ ہے فَعُلٌ کے وزن پر اور یہ یاء اصل یعنی الف کی طرف اس لئے لوٹ آئی تاکہ لَیْتَ تمنی کے ساتھ التباس لازم نہ آوے تو لاتَ ہوگیا۔

الغرض لاتَ اصل میں لَیْسَ ہے تو لاتَ عمل کے اعتبار سے لَیْسَ کے مقابلہ میں ضعیف ہوگیا ہے، اس لئے اس میں تغیر کی وجہ سے ضعف آگیا ہے تو اہل حجاز کے یہاں مخصوص اسماء میں عمل کرتا ہے۔

ابن مالکؒ فرماتے ہیں کہ لاتَ کا دخول حِیْنٌ اور اس کے مرادف أوَان اور سَاعَةٌ وغیرہ پر بھی ہوتا ہے اور ان میں عمل بھی کرتا ہے، جیسے شاعر کا شعر :

نَدِمَ الْبُغَاةُ وَ لاتَ سَاعَةَ مَنْدَمٍ ÷ وَ الْبَغْيُ مَرْتَعٌ مُبْتَغِيْهِ وَ خِيْمٌ

ترجمہ : باغی نادم ہوئے حالانکہ وہ ندامت کا وقت نہیں اور ظلم وبغاوت ایک چراگاہ ہے جس کو گندے

☆☆☆☆☆☆☆☆☆

اور محروم لوگ ہی تلاش کرتے ہیں۔

کبھی لاَ کو حذف کردیا جاتا ہے اور حِیْنَ پر تاء باقی رہتی ہے، جیسے : شاعر کا شعر :

اَلْعَاطِفُونَ تَحِیْنَ مَا مِنْ عَاطِفٍ ÷ وَ الْمُسْبِغُونَ یَدًا اِذَا مَا اَنْعَمُوْا

اس شعر میں تقدیر عبارت اس طرح ہے، هُمُ الْعَاطِفُونَ حِیْنَ لاَتَ حِیْنَ مَا مِنْ عَاطِفٍ تو پہلے حِیْنَ کو لاَ کے ساتھ حذف کردیا ہے۔

ترجمہ : وہ مہربان ہوتے ہیں جب کوئی مہربانی کرنے والا نہیں ہوتا اور وہ نعمت کو پورا کرنے والے ہوتے ہیں جبکہ وہ انعام کرتے ہیں۔

ثم بحث المنصوبات بعونه تعالیٰ

فللّٰه الحمد و الشكر علی ذالک۔

﴿ المقصد الثالث فی المجرورات ﴾

مصنفؒ بابِ اول اسم معرب کی بحث میں مقدمہ کی فصولِ اربعہ سے فارغ ہونے کے بعد مقاصد ثلاثہ کو بیان کرتے ہوئے مقصدِ اول اور مقصدِ ثانی سے فارغ ہوگئے تو مقصدِ ثالث کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، اَلْمَقْصَدُ الثَّالِثُ فِی الْمَجْرُوْرَاتِ یعنی تیسرا مقصد مجرورات کے بیان میں ہے۔

اَلْاِسْمُ الْمَجْرُوْرُ هُوَ مَا اشْتَمَلَ عَلٰی عَلَمِ الْمُضَافِ اِلَیْهِ یعنی اسمِ مجرور : وہ اسم ہے جو مضاف الیہ کی علامت کو مشتمل ہو اور مضاف الیہ کی علامت جر ہے، چاہے جر کسرہ کے ساتھ ہو جَاءَ غُلَامُ زَیْدٍ یا فتحہ کے ساتھ ہو، جیسے : جَاءَ غُلَامُ عُمَرَ یا یاء کے ساتھ ہو، جیسے هٰذِهٖ کُتُبُ رَجُلَیْنِ اور هٰذِهٖ کُتُبُ مُسْلِمِیْنَ۔

﴿ اسمِ مجرور مضاف الیه هے ﴾

اسمِ مجرور کے متعلق بیان کرتے ہوئے مصنفؒ فرماتے ہیں ،اَلْاَسْمَاءُ الْمَجْرُوْرَةُ هِیَ الْمُضَافُ اِلَیْهِ فَقَطْ، یعنی اسماءِ مجرورہ صرف مضاف الیہ ہے۔

﴿ مضاف الیه کا عامل کیا هے ؟ ﴾

مضاف الیہ بالاتفاق تمام نحویوں کے نزدیک مجرور ہوتا ہے، لیکن اس کے لئے عاملِ جار کیا ہے؟ اس بارے میں نحویوں کے تین مذہب ہیں۔

امام زجاج نحوی کا مذہب یہ ہے کہ مضاف الیہ مجرور ہوتا ہے۔ حرفِ جر مقدر کی وجہ سے، اس لئے کہ غُلَامُ زَیْدٍ اصل میں غُلَامٌ لِزَیْدٍ اور غُلَامٌ حَصَلَ لِزَیْدٍ ہے تو گویا اضافت کے معنی مضاف الیہ کے ساتھ حرفِ جر کی وجہ سے قائم ہیں۔

امام اخفشؒ کا مذہب یہ ہے کہ مضاف الیہ کے لئے عاملِ جر معنئ اضافت ہے، اس لئے کہ مضاف الیہ، نسبتِ اضافی کی وجہ سے مجرور ہوتا ہے۔

امام سیبویہ کا مذہب یہ ہے کہ مضاف الیہ کے لئے عاملِ جر مضاف ہے، اس لئے کہ مضاف کے ساتھ مضاف الیہ کی ضمیر متصل ہوتی ہے اور ضمیر مجرور اپنے عامل ہی سے متصل ہوتی ہے، جیسے غُلَامُهٗ تو معلوم ہوا کہ غُلَامُ زَیْدٍ میں زَیْدٍ مضاف الیہ مجرور ہے مضاف کی وجہ سے۔

وَ هُوَ كُلُّ اِسْمٍ نُسِبَ اِلَيْهِ شَيْئٌ بِوَاسِطَةِ حَرْفِ الْجَرِّ لَفْظاً نَحْوُ مَرَرْتُ بِزَيْدٍ ، وَ يُعَبَّرُ عَنْ هٰذَا التَّرْكِيْبِ فِيْ الْاِصْطِلاَحِ بِأَنَّهُ جَارٌّ وَ مَجْرُوْرٌ

یہی مذہب زیادہ صحیح ہے، اس لئے کہ اگر امام زجاج کے مذہب کے مطابق مضاف الیہ کے لئے عامل حرفِ جر مقدر مانیں تو مضاف معرفہ نہیں ہوتا، بلکہ نکرہ ہی رہتا ہے، جیسے غُلاَمٌ لِـزَيْـدٍ میں غلامٌ نکرہ ہے، حالانکہ اضافت کی وجہ سے تعریف کا فائدہ ہوتا ہے اور امام زجاج کے مذہب کے مطابق مضاف نکرہ ہی رہتا ہے۔ معلوم ہوا کہ ان کا مذہب صحیح نہیں۔

اسی طرح امام اخفش کے مذہب کے مطابق مضاف الیہ کے لئے عامل نسبتِ اضافی ہے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ فاعل اور مفعول کے لئے بھی عامل نسبت ہو جو ان دونوں اور فعل کے درمیان ہے (جیسا کہ امام خلف کا مذہب یہ ہے کہ فاعل کے لئے عامل نسبت ہے نہ کہ فعل) حالانکہ جمہور کے نزدیک ایسا نہیں، بلکہ عامل فعل ہے۔ معلوم ہوا کہ مضاف الیہ کے لئے بھی عامل نسبتِ اضافی نہیں ہے۔

﴿ مضاف الیہ کی تعریف ﴾

آگے مصنفؒ مضاف الیہ کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں ، وَ هُوَ كُلُّ اِسْمٍ نُسِبَ اِلَيْهِ شَيْئٌ بِـوَاسِطَةِ حَرْفِ الْجَرِّ لَفْظاً یعنی مضاف الیہ : ہر وہ اسم [1] ہے جس کی طرف کوئی چیز (فعل یا اسم) حرفِ جر کے واسطہ سے منسوب کی گئی ہو۔ اب وہ حرفِ جر لفظوں میں ہو، جیسے مَـرَرْتُ بِـزَيْـدٍ میں مَرَرْتُ کی نسبت باء حرفِ جارہ کے واسطہ سے زَيْد کی طرف کی گئی ہے اور اس میں باء حرفِ جارہ لفظوں میں ہے۔

اب یہ ترکیب چونکہ مضاف الیہ سے مشہور نہیں، بلکہ جار مجرور سے مشہور ہے، اس لئے مصنفؒ فرماتے ہیں وَ يُعَبَّرُ عَـنْ هٰـذَا التَّرْكِيْبِ فِيْ الْاِصْطِلاَحِ بِأَنَّهُ جَارٌّ وَ مَجْرُوْرٌ یعنی اور نحویوں کی اصطلاح میں اس ترکیب کی جار مجرور کے ذریعہ تعبیر کی جاتی ہے کہ بِزَيْدٍ جار مجرور ہے، نہ کہ مضاف اور مضاف الیہ۔

البتہ زوزنی سے شیخ رضی نے نقل کیا ہے کہ امام سیبویہ نے مجرور بحرفِ جر لفظی کا نام بھی مضاف الیہ رکھا

☆(۱) مصنفؒ نے مضاف الیہ کی تعریف میں اِسْـمٌ کا لفظ استعمال کیا، اس سے معلوم ہوا کہ مصنفؒ نے امام سیبویہ کے مذہب کو اختیار کیا ہے، امام سیبویہ کا مذہب یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ دونوں اسم ہوتے ہیں اور جہاں مضاف الیہ جملہ اور فعل ہو تو اس کی اسمِ مفرد سے تاویل کریں گے اور بعض نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ مضاف الیہ جملہ اور فعل بھی ہوتا ہے جیسے : يَـوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّوْرِ۔ امام سیبویہ یہ تاویل کرتے ہیں يَوْمَ النَّفْخِ فِي الصُّوْرِ۔۱۲

أَوْ تَقْدِيْراً نَحْوُ غُلامُ زَيْدٍ تَقْدِيْرُهُ غُلامٌ لِزَيْدٍ ، وَ يُعَبَّرُ عَنْهُ فِي الْإِصْطِلَاحِ بِأَنَّهُ مُضَافٌ وَ مُضَافٌ اِلَيْهِ ، وَ يَجِبُ تَجْرِيْدُ الْمُضَافِ عَنِ التَّنْوِيْنِ أَوْ مَا يَقُوْمُ مَقَامَهُ وَ هُوَ نُوْنُ التَّثْنِيَةِ وَ الْجَمْعِ ، نَحْوُ جَاءَ نِيْ غُلامُ زَيْدٍ وَ غُلامَا زَيْدٍ

ہے لیکن یہ نحویوں کی مشہور اصطلاح کے خلاف ہے، اس لئے کہ جب نحویوں کی اصطلاح میں مضاف الیہ بولتے ہیں تو اس سے مراد مجرور بحرفِ جر تقدیری ہوتا ہے۔

ہاں لغوی اعتبار سے مَرَرْتُ بِزَيْدٍ میں زَيْدٍ یقیناً مضاف الیہ ہے، اس لئے کہ مَرَرْتُ فعل کی اضافت زَيْدٍ مجرور کی طرف حرفِ جر باءِ لفظی کے واسطہ سے ہوتی ہے، تو اس مقام پر مَرَرْتُ بِزَيْدٍ میں زَيْدٍ کو مضاف الیہ لغوی اعتبار سے کہا ہے۔

نیز مجرور بحرفِ جر لفظی کو مضاف الیہ اس لئے کہتے ہیں کہ حروفِ جارہ کو حروفِ اضافت کہتے ہیں، اس لئے کہ حروفِ جارہ افعال کی اضافت اور نسبت اسماء کی طرف کر دیتے ہیں۔

پھر آگے مصنفؒ اصطلاحی مضاف الیہ کے متعلق بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں، أَوْ تَقْدِيْرًا (اس کا عطف لفظاً پر ہے اور یہ معطوف اور معطوف علیہ سے مل کر كَانَ فعلِ ناقص محذوف کی خبر ہے أَیْ سَوَاءٌ كَانَ الْحَرْفُ مَلْفُوظًا أَوْ تَقْدِيْرًا) یعنی یا تو حرفِ جارہ مقدر ہو، جیسے غُلامُ زَيْدٍ میں غُلامُ مضاف ہے اور زَيْدٍ مضاف الیہ ہے اور لام حرفِ جارہ مقدر ہے أَیْ غُلامٌ لِزَيْدٍ۔

اب چونکہ یہ ترکیب نحویوں کے نزدیک مضاف اور مضاف الیہ سے مشہور ہے، اس لئے مصنفؒ فرماتے ہیں ، وَ يُعَبَّرُ عَنْهُ فِي الْإِصْطِلَاحِ بِأَنَّهُ مُضَافٌ وَ مُضَافٌ اِلَيْهِ یعنی اور نحویوں کی اصطلاح میں اس ترکیب کی مضاف اور مضاف الیہ کے ذریعہ تعبیر کی جاتی ہے کہ غُلامُ مضاف ہے اور زَيْدٍ مضاف الیہ ہے۔

﴿ مضاف کا تنوین وغیرہ سے خالی ہونا ﴾

اب آگے مصنفؒ اضافت کے کچھ مسائل کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، وَ يَجِبُ تَجْرِيْدُ الْمُضَافِ عَنِ التَّنْوِيْنِ أَوْ مَا يَقُوْمُ مَقَامَهُ وَ هُوَ نُوْنُ التَّثْنِيَةِ وَ الْجَمْعِ یعنی اور مضاف کو تنوین اور اس کے قائم مقام نونِ تثنیہ اور نونِ جمع سے خالی کرنا واجب ہے، جیسے جَاءَ نِيْ غُلامُ زَيْدٍ (میرے پاس زید کا ایک غلام آیا) میں غُلامُ مضاف پر سے تنوین کو حذف کر دیا، اضافت سے پہلے غُلامٌ تنوین کے ساتھ تھا اور جَاءَ نِيْ غُلامَا زَيْدٍ (میرے پاس زید کے دو غلام آئے) میں غُلامَا مضاف سے نونِ تثنیہ کو حذف کر دیا، اضافت سے

وَ مُسْلِمُوْ مِصْرٍ وَ اعْلَمْ أَنَّ الْإِضَافَةَ عَلٰى قِسْمَيْنِ مَعْنَوِيَّةٌ وَ لَفْظِيَّةٌ ، أَمَّا الْمَعْنَوِيَّةُ فَهِيَ أَنْ يَكُوْنَ الْمُضَافُ غَيْرَ صِفَةٍ مُضَافَةٍ إِلٰى مَعْمُوْلِهَا

پہلے غُلَامَانِ نونِ تثنیہ کے ساتھ تھا اور جَاءَ نِيْ مُسْلِمُوْ مِصْرٍ (میرے پاس مصر کے مسلمان آئے) میں مُسْلِمُوْ مضاف سے نونِ جمع کو حذف کردیا، اضافت سے پہلے مُسْلِمُوْنَ نونِ جمع کے ساتھ تھا۔

اور مضاف پر سے تنوین اور اس کے قائم مقام کو حذف کرنا اس لئے واجب ہے کہ تنوین اور اس کے قائم مقام چیزیں کلمہ کے تام ہونے پر دلالت کرتی ہیں کہ ان کی وجہ سے کلمہ تام ہو کر مابعد سے منقطع ہے، حالانکہ مضاف کا مضاف الیہ سے شدید اتصال ہوتا ہے کہ مضاف بغیر مضاف الیہ کے تام نہیں ہوتا تو اضافت کا تقاضہ اور ہے اور تنوین اور اس کے قائم مقام کا تقاضہ اس کے برخلاف ہے تو دونوں کے تقاضوں میں تضاد ہونے کی وجہ سے مضاف پر سے تنوین اور اس کے قائم مقام کو حذف کرنا واجب قرار دیا تاکہ دو متضاد چیزوں کا اجتماع لازم نہ آوے۔

﴿ مضاف کی قسمیں ﴾

آگے مصنفؒ اضافت کی قسموں کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں ، **وَ اعْلَمْ أَنَّ الْإِضَافَةَ عَلٰى قِسْمَيْنِ مَعْنَوِيَّةٌ وَ لَفْظِيَّةٌ** یعنی اور تو جان کہ اضافت دو قسموں پر ہے۔(۱) ایک اضافتِ معنویہ اور (۲) دوسری اضافتِ لفظیہ۔

اضافت کی پہلی قسم اضافتِ معنویہ ہے، اس میں یاءِ مشددہ نسبت کے لئے ہے، یعنی منسوب الی المعنی، اس لئے کہ وہ مضاف میں تعریف یا تخصیص کے معنی پیدا کرتی ہے، اس لئے اس کو معنویہ کہتے ہیں۔ نیز اس کو اضافتِ حقیقیہ بھی کہتے ہیں۔

اور دوسری قسم اضافتِ لفظیہ ہے، اس میں بھی یاءِ مشددہ نسبت کے لئے ہے، یعنی منسوب الی اللفظ، اس لئے کہ اضافتِ لفظیہ صرف لفظ میں تخفیف کا فائدہ دیتی ہے اور تعریف اور تخصیص کا فائدہ نہیں دیتی۔

﴿ اضافتِ معنویہ کی تعریف ﴾

آگے مصنفؒ اضافتِ معنویہ کی تعریف کرتے ہوئے، فرماتے ہیں ، **أَمَّا الْمَعْنَوِيَّةُ فَهِيَ أَنْ يَكُوْنَ الْمُضَافُ غَيْرَ صِفَةٍ مُضَافَةٍ إِلٰى مَعْمُوْلِهَا** (میں مُضَافَةٍ صفت ہے صِفَةٍ موصوف کی) یعنی بہرحال اضافتِ معنویہ : وہ اسم ہے جس میں مضاف وہ صفت نہ ہو جو اپنے معمول کی طرف مضاف ہوتی ہے۔

یہاں پر صفت سے مراد اسمِ فاعل، اسمِ مفعول، صفتِ مشبہ اور اسمِ تفضیل ہیں اور معمول سے مراد فاعل

وَ هِيَ إِمَّا بِمَعْنَى اللَّامِ نَحْوُ غُلَامُ زَيْدٍ ، أَوْ بِمَعْنَى مِنْ نَحْوُ خَاتَمُ فِضَّةٍ ، أَوْ بِمَعْنَى فِي نَحْوُ صَلوٰةُ اللَّيْلِ

اور مفعول بہ ہیں۔ معلوم ہوا کہ اضافتِ معنویہ میں مضاف جامد ہوگا، جیسے غُلَامُ زَيْدٍ میں غُلَامُ مضاف اسمِ جامد ہے۔

اور اگر اضافتِ معنویہ میں مضاف جامد نہ ہو بلکہ صفت کا صیغہ ہو تو شرط یہ ہے کہ اپنے معمول کی طرف مضاف نہ ہو، جیسے كَرِيمُ الْبَلَدِ میں كَرِيمٌ اگرچہ صفت کا صیغہ ہے مگر چونکہ اپنے معمول [1] کی طرف مضاف نہیں اس لئے یہ اضافتِ معنویہ ہے۔

﴿ اضافتِ معنویہ کی قسمیں ﴾

اضافتِ معنویہ کی تین قسمیں ہیں۔ اضافتِ لامیہ، اضافتِ منیہ اور اضافتِ فیہ۔

چنانچہ مصنفؒ اضافتِ معنویہ کی پہلی قسم اضافتِ لامیہ کے متعلق بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، وَ هِيَ إِمَّا بِمَعْنَى اللَّامِ یعنی اور وہ اضافت لام کے معنی میں ہو، یعنی لام حرفِ جارہ کا مقدر ماننا صحیح ہو، جیسے غُلَامُ زَيْدٍ أَيْ غُلَامٌ لِزَيْدٍ۔

اور اضافتِ لامیہ میں مضاف اور مضاف الیہ کے درمیان تباین ہوتا ہے، جیسے غُلَامُ زَيْدٍ میں غُلَامٌ الگ ذات ہے اور زید الگ ذات ہے۔

پھر مصنفؒ اضافتِ منیہ کے متعلق بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، أَوْ بِمَعْنَى مِنْ یعنی یا تو وہ اضافت مِنْ کے معنی میں ہو، یعنی مِنْ حرفِ جارہ کا مقدر ماننا صحیح ہو، جیسے، خَاتَمُ فِضَّةٍ أَيْ خَاتَمٌ مِنْ فِضَّةٍ اس کا دوسرا نام اضافتِ بیانیہ ہے۔

پھر مصنفؒ اضافتِ فیہ کے متعلق بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، أَوْ بِمَعْنَى فِي یعنی یا تو وہ اضافت فِي کے معنی میں ہو یعنی فِي حرفِ جارہ کا مقدر ماننا صحیح ہو، جیسے صَلوٰةُ اللَّيْلِ أَيْ صَلوٰةٌ فِي اللَّيْلِ.

یاد رہے کہ اضافتِ فیہ میں مضاف الیہ، مضاف کے لئے ظرف بنتا ہے، چاہے ظرفِ زمان ہو، جیسے : صَلوٰةُ اللَّيْلِ رات کی نماز یعنی جس کا وجود رات میں ہوا، یا ظرفِ مکان ہو، جیسے مُسْلِمُوْ هِنْدٍ ہندوستان کے

☆ (۱) كَرِيمُ الْبَلَدِ میں كَرِيمٌ صفت کا صیغہ ہے جو الْبَلَدِ کی طرف مضاف ہے اور الْبَلَدِ نہ تو اس کا فاعل ہے اور نہ اس کا مفعول بہ، بلکہ ظرف ہے، اس لئے کہ كَرُمَ الْبَلَدُ کہہ کر اَلْبَلَدُ کو اس کا فاعل بنانا جائز نہیں، بلکہ اس قسم کی مثالوں میں كَرُمَ مَنْ فِي الْبَلَدِ (وہ لوگ جو شہر میں ہیں وہ کریم ہیں) کہا جاتا ہے، اسی طرح اَلْبَلَدَ مفعول بہ بھی نہیں ہو سکتا۔۱۲

وَ فَائِدَةُ هٰذِهِ الْإِضَافَةِ تَعْرِيْفُ الْمُضَافِ اِنْ اُضِيْفَ اِلىٰ مَعْرِفَةٍ كَمَا مَرَّ ، أَوْ تَخْصِيْصُهٗ اِنْ اُضِيْفَ اِلىٰ نَكِرَةٍ كَغُلَامِ رَجُلٍ

مسلمان۔یعنی وہ مسلمان جن کا وجود ہندوستان میں ہوا۔

اضافتِ لامیہ اور منیہ کے درمیان ایک فرق یہ ہے کہ اضافتِ لامیہ میں مضاف اور مضاف الیہ کے درمیان تباین ہوتا ہے، جیسے غُلَامُ زَيْدٍ اور اضافتِ منیہ میں مضاف، مضاف الیہ کا بعض ہوتا ہے، جیسے خَاتَمُ حَدِيْدٍ۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ اضافتِ لامیہ میں مضاف الیہ کو مضاف کی صفت بنانا صحیح نہیں اور اضافتِ منیہ میں صحیح ہے، جیسے خَاتَمٌ حَدِيْدٌ۔

تیسرا فرق یہ ہے کہ اضافتِ لامیہ میں مضاف الیہ کو مضاف کی خبر بنانا صحیح نہیں اور اضافتِ منیہ میں صحیح ہے، جیسے اَلْخَاتَمُ حَدِيْدٌ۔

چوتھا فرق یہ ہے کہ اضافتِ لامیہ میں مضاف الیہ کو تمیز بنا کر نصب پڑھنا صحیح نہیں اور اضافتِ منیہ میں صحیح ہے، جیسے، هٰذَا خَتَمٌ حَدِيْداً، كذا في التحفة۔

﴿ اضافتِ معنویہ کا فائدہ ﴾

آگے مصنفؒ اضافتِ معنویہ کے فائدہ کو بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں، وَ فَائِدَةُ هٰذِهِ الْإِضَافَةِ تَعْرِيْفُ الْمُضَافِ اِنْ اُضِيْفَ اِلىٰ مَعْرِفَةٍ كَمَا مَرَّ أَوْ تَخْصِيْصُهٗ اِنْ اُضِيْفَ اِلىٰ نَكِرَةٍ یعنی اس (اضافتِ معنویہ) کا فائدہ مضاف کو معرفہ بنانا ہے، اگر اس کی اضافت معرفہ کی طرف کی جاوے یا مضاف کو خاص کرنا ہے اگر اس کی اضافت نکرہ کی طرف کی جاوے۔

اگر اضافتِ معنویہ میں مضاف الیہ معرفہ ہو تو مضاف بھی معرفہ بن جائے گا، جیسے غُلَامُ زَيْدٍ میں اضافت سے پہلے غُلَامٌ (کوئی غلام) نکرہ تھا، ہر ایک کے غلام پر اس کا اطلاق ہوتا تھا، لیکن جب اس کی اضافت زید معرفہ کی طرف ہوگئی تو اس کا اطلاق خاص زید کے غلام پر ہوگا۔

اور اگر اضافتِ معنویہ میں مضاف الیہ نکرہ ہو تو مضاف معرفہ تو نہیں بنے گا، البتہ اس میں تخصیص (قلتِ اشتراک) پیدا ہوگی، جیسے غُلَامُ رَجُلٍ میں اضافت سے پہلے غُلَامٌ (کوئی غلام) نکرہ تھا، مرد کا غلام یا عورت کا، جب غلام کی اضافت رجل کی طرف کردی تو اس کے افراد کم ہوگئے اور معلوم ہوگیا کہ مرد کا غلام ہے، عورت کا

وَ اَمَّا اللَّفُظِيَّةُ فَهِيَ أَنْ يَكُونَ الْمُضَافُ صِفَةً مُضَافَةً اِلٰى مَعْمُوْلِهَا ، وَ هِيَ فِيْ تَقْدِيْرِ الْاِنْفِصَالِ نَحْوُ ضَارِبُ زَيْدٍ وَ حَسَنُ الْوَجْهِ ، وَ فَائِدَتُهَا تَخْفِيْفٌ فِي اللَّفْظِ فَقَط

نہیں۔

اور مضاف کے لئے نکرہ ہونا ضروری ہے، اسی وجہ سے اضافتِ معنویہ میں مضاف کا الف ولام سے خالی ہونا ضروری ہے۔ اس لئے کہ اگر مضاف اور مضاف الیہ دونوں معرفہ ہوں، تو تحصیل حاصل لازم آئے گی۔

اور اگر مضاف معرفہ ہو اور مضاف الیہ نکرہ ہو تو ماں کا دودھ چھوڑ کر کتی کا دودھ پینے کے قبیل سے ہوگا کہ اعلیٰ (تعریف) حاصل ہے پھر بھی ادنی (تخصیص) کی تحصیل میں مشغول ہونا لازم آئے گا۔

﴿ اضافتِ لفظیہ کی تعریف ﴾

آگے مصنفؒ اضافتِ لفظیہ کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں، وَ اَمَّا اللَّفْظِيَّةُ فَهِيَ أَنْ يَكُونَ الْمُضَافُ صِفَةً مُضَافَةً اِلٰى مَعْمُوْلِهَا (میں مُضَافَةً صفت ہے صِفَةً موصوف کی) یعنی اور بہر حال اضافتِ لفظیہ : وہ ہے جس میں مضاف وہ صفت ہو جو اپنے معمول کی طرف مضاف ہوتی ہے۔

صفت کے صیغہ سے مراد اسمِ فاعل، اسمِ مفعول، صفتِ مشبہ اور اسمِ تفضیل کے صیغے ہیں اور معمول سے مراد فاعل اور مفعول بہ ہیں، جیسے كَاتِبُ كِتَابٍ زَيْدٌ (زید کتاب کا لکھنے والا ہے) اس میں كَاتِبٌ اسمِ فاعل کا صیغہ ہے اور کتاب مفعول بہ ہے جس کی طرف صفت کے صیغہ کی اضافت ہوئی ہے اور كَاتِبُ زَيْدٍ كِتَاباً (زید کتاب لکھنے والا ہے) اس میں كَاتِبٌ اسمِ فاعل کا صیغہ ہے اور زید فاعل ہے جس کی طرف صفت کے صیغہ کی اضافت ہوئی ہے۔

آگے مصنفؒ اضافتِ لفظیہ کے متعلق بیان کرتے ہیں، وَ هِيَ فِيْ تَقْدِيْرِ الْاِنْفِصَالِ یعنی اور اضافتِ لفظیہ (معنی کے لحاظ سے) انفصال کی تقدیر میں ہے، جیسے، ضَارِبُ زَيْدٍ وَ حَسَنُ الْوَجْهِ اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان عامل ومعمول کا تعلق ہوتا ہے اور مضاف الیہ اگرچہ اضافت کی وجہ سے لفظاً مجرور ہوتا مگر معنی کے اعتبار سے یا تو مرفوع ہوتا یا منصوب اور جو معنی اضافت سے پہلے تھے، وہی معنی اضافت کے بعد بھی باقی رہتے ہیں، اضافت سے معنی میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔

﴿ اضافتِ لفظیہ کا فائدہ ﴾

آگے مصنفؒ اضافتِ لفظیہ کا فائدہ بیان کرتے ہوئے، فرماتے ہیں، وَ فَائِدَتُهَا تَخْفِيْفٌ فِي اللَّفْظِ فَقَط یعنی اضافتِ لفظیہ کا فائدہ صرف لفظاً تخفیف ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

اب یہ تخفیفِ لفظی یا تو صرف مضاف میں ہوگی کہ مضاف سے تنوین کو حذف کردیا جاوے، جیسے : زَیْدٌ ضَارِبُ عَمْرٍو اضافت سے پہلے مضاف پر تنوین تھی یعنی زَیْدٌ ضَارِبٌ عَمْرًوا.

یا مضاف سے نونِ تثنیہ کو حذف کردیا جاوے، جیسے اَلزَّیْدَانِ ضَارِبَا عَمْرٍو اضافت سے پہلے مضاف میں نونِ تثنیہ تھا یعنی اَلزَّیْدَانِ ضَارِبَانِ عَمْرًو.

یا مضاف سے نونِ جمع کو حذف کردیا جاوے، جیسے اَلزَّیْدُوْنَ ضَارِبُوْ عَمْرٍو اضافت سے پہلے مضاف میں نونِ جمع تھا یعنی اَلزَّیْدُوْنَ ضَارِبُوْنَ عَمْرًوا۔

یا تخفیف صرف مضاف الیہ میں ہوگی کہ مضاف الیہ سے ضمیر کو حذف کردیا جاوے اور صفت کے صیغہ (مضاف) میں ضمیر مستتر مان لی جاوے، جیسے اَلْقَائِمُ الْغُلَامِ اصل میں اَلْقَائِمُ غُلَامُهٗ تھا غُلَامُهٗ سے ضمیر کو حذف کرکے اَلْقَائِمُ میں ضمیر کو مستتر مان لیا اور اَلْقَائِمُ کی اضافت اَلْغُلَامُ کی طرف کرکے مضاف الیہ میں تخفیف کردی۔

یا تخفیف مضاف اور مضاف الیہ دونوں میں ہو کہ مضاف سے تنوین (یا نونِ تثنیہ اور نونِ جمع) کو حذف کردیا جاوے اور مضاف الیہ سے ضمیر کو حذف کردیا جاوے، جیسے حَسَنُ الْوَجْهِ اصل میں حَسَنٌ وَجْهُهٗ تھا تو اضافت کی وجہ سے حَسَنٌ مضاف سے تنوین کو حذف کردیا اور وَجْهُهٗ مضاف الیہ سے ضمیر کو حذف کرکے ضمیر کے عوض میں اس پر الف ولام لے آئے تو مضاف اور مضاف الیہ دونوں میں تخفیف حاصل ہوگئی۔

﴿ دونوں اضافتوں میں فرق کیوں ؟ ﴾

سوال یہ ہوتا ہے کہ دونوں اضافتوں میں فرق کیوں ؟ کہ اضافتِ معنویہ میں تو لفظ اور معنی دونوں اعتبار سے فائدہ ہوا اور اضافتِ لفظیہ میں فقط لفظ کے اعتبار سے فائدہ ہو، ایسا کیوں ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اضافتِ معنویہ میں اضافت سے پہلے مضاف اور مضاف الیہ دونوں کے درمیان لفظ اور معنی دونوں اعتبار سے انفصال ہوتا ہے۔ اب اگر اضافت کریں گے تو لفظ میں اتصال پایا جائے گا تو اس اعتبار سے لفظی فائدہ ہوا اور اسی کے ساتھ معنی میں بھی اتصال ہوگا تو اس اعتبار سے معنوی فائدہ ہوگا۔

اور اضافتِ لفظیہ میں اضافت سے پہلے مضاف اور مضاف الیہ کے درمیان معنی کے اعتبار سے تو اتصال تھا ہی، اس لئے کہ پہلے بھی عامل اور معمول (شبہ فعل اور فاعل یا مفعول بہ) تھے اور اب اضافت کی تو لفظ

☆☆☆☆☆☆☆☆

میں اتصال ہوا تو اس اضافت سے فقط لفظی فائدہ ہوا، معنوی فائدہ نہیں ہوا۔ اس لئے کہ معنیً تو پہلے بھی اتصال تھا۔

﴿ اضافت الی یاء المتکلم کے متعلق احکامات ﴾

اب چونکہ مضاف الی یاءِ المتکلم کبھی اسم صحیح اور قائم مقام صحیح ہوتا ہے، کبھی اسمِ مقصور ہوتا ہے اور کبھی اسمِ منقوص ہوتا ہے اور ہر ایک کے الگ الگ احکام و مسائل ہیں، اس لئے مصنفؒ ان میں سے ہر ایک کے مسائل کو الگ الگ بیان کرتے ہیں۔

﴿ یاءِ متکلم کی حرکت کیا ھے ؟ ﴾

لیکن ہم مصنفؒ کے بیان کردہ مسائل سے پہلے نفس یاءِ متکلم کے متعلق جان لیں کہ آیا یاءِ متکلم میں اصل فتحہ ہے یا سکون یا کوئی اور حرکت ؟

اس بارے میں بعض نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ یاءِ متکلم میں اصل فتحہ ہے، اس لئے کہ واضع نے مفردات کی وضع میں کلمہ کے اِفراد کی حالت پر نظر کی ہے، کلمہ کی ترکیب پر نظر نہیں کی، تو ہر وہ کلمہ جو ایک حرف کو مشتمل ہے، جیسے واؤ عاطفہ، فاء عاطفہ وغیرہما۔ ایک حرف کو مشتمل ہیں اور مفتوح ہیں۔

اور یاءِ متکلم کی اصل میں حرکت ہے تا کہ ابتداء بالسکون لازم نہ آوے اور اس کی اصل حرکت فتحہ ہے، اس لئے کہ یاءِ متکلم بھی ایک حرف کو مشتمل ہے اور خاص طور پر حرکتِ ضعیف کو، کہ حرکتِ ثقیلہ یعنی ضمہ اور کسرہ کا تحمل نہ کر سکے۔

اور بعض نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ یاءِ متکلم میں اصل سکون ہے اور علامہ رضی نے اسی مذہب کو اولیٰ قرار دیا ہے، اس لئے کہ سکون اصل ہے۔

نیز واضع نے مفردات کی وضع میں کلمہ کے افراد کی طرف نظر کی ہے، یہ صحیح نہیں، اس لئے کہ ضمائر کی وضع میں ترکیب کی طرف نظر کی ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ ضمائر کو مرفوع، منصوب اور مجرور وضع کیا ہے اور ظاہر بات ہے کہ اعراب (مرفوع، منصوب اور مجرور ہونا) کا تصور ترکیب کی حالت میں ہوتا ہے۔

اگر بالفرض واضع کلمات کے وضع کرنے میں ترکیب کی حالت کی طرف نظر نہ کرتا تو وہ کلمات جو حالتِ

وَ اعْلَمْ اِذَا اَضَفْتَ الْاِسْمَ الصَّحِيْحَ أَوِ الجَارِیَ مَجْرٰی الصَّحِيْحِ اِلٰی یَاءِ الْمُتَکَلِّمِ کَسَرْتَ آخِرَهٗ وَ اَسْکَنْتَ الْیَاءَ أَوْ فَتَحْتَهَا کَغُلَامِیْ وَ دَلْوِیْ وَ ظَبْیِیَ ، وَ اِنْ کَانَ آخِرُ الْاِسْمِ اَلِفاً تَثْبُتُ کَعَصَایَ وَ رَحَایَ

ترکیب میں نہیں ہوتے ان کی وضع میں مبنی کی علت قرار دینا درست نہ ہوتا۔معلوم ہوا کہ کلمات کی وضع میں جہاں افراد کی طرف نظر کی ہے وہاں ترکیب کی حالت کی طرف بھی ضرور نظر کی ہے۔

اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یاء کا اکثر استعمال اسکان کی حالت میں ہوتا ہے جبکہ اجتماع ساکنین لازم نہ آتا ہو اور یہ بات بھی ظاہر ہے کہ یاءِ متکلم کے متحرک ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ، اس لئے کہ یاءِ متکلم ہمیشہ دوسرے کلمہ کے بعد ہوتی ہے تو اس بناء پر یاءِ متکلم ابتداء میں نہیں ہوگی جس کی وجہ سے ابتداء بالسکون لازم آئے۔

﴿ اسمِ صحیح جبکہ یاءِ متکلم کی طرف مضاف ہو ﴾

آگے مصنفؒ اسمِ صحیح اور قائم صحیح کی یاءِ متکلم کی طرف مضاف ہونے کے متعلق بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں : وَ اعْلَمْ اِذَا اَضَفْتَ الْاِسْمَ الصَّحِيْحَ أَوِ الجَارِیَ مَجْرٰی الصَّحِيْحِ اِلٰی یَاءِ الْمُتَکَلِّمِ کَسَرْتَ آخِرَهٗ وَ اسْکَنْتَ الْیَاءَ أَوْ فَتَحْتَهَا یعنی تو جان کہ جب تو اسمِ صحیح یا قائم مقام صحیح کی یاءِ متکلم کی طرف اضافت کرے تو اس (صحیح اور قائم مقام صحیح) کے اخیر میں کسرہ دے گا (اس لئے کہ یاء ماقبل کسرہ چاہتی ہے) اور خود یاءِ متکلم کو ساکن کر دے گا (اس لئے کہ سکون میں خفت ہے) یا یاءِ متکلم کو فتحہ دے گا (اس لئے کہ فتحہ اخف الحرکات ہے) جیسے غُلَامِیْ (میرا غلام) یا غُلَامِیَ (میرا غلام) صحیح کی مثال ہے، دَلْوِیْ یا دَلْوِیَ (میرا ڈول) قائم مقام صحیح کی مثال ہے جس کا لام کلمہ یاء ہے۔

مصنفؒ نے یاء متکلم کے سکون کو پہلے بیان کر کے اوپر مذکور دونوں مذہبوں میں سے دوسرے مذہب (علامہ رضی وغیرہ) کے اولیٰ ہونے کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔

﴿ اسمِ مضاف الی الیاء کے اخیر میں الف ہو ﴾

آگے مصنفؒ وہ اسم جو یاءِ متکلم کی طرف مضاف ہو اور اسمِ مضاف کے اخیر میں الف ہو اس کے متعلق بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، وَ اِنْ کَانَ آخِرُ الْاِسْمِ اَلِفاً تَثْبُتُ یعنی اور اگر اسمِ مضاف الی یاءِ المتکلم کے

خِلافاً لِلْهُزَيْلِ كَعَصِيَّ وَ رَحِيَّ ، وَ اِنْ كَانَ آخِرُ الْاِسْمِ يَاءً مَكْسُورًا مَا قَبْلَهَا اُدْغِمَتِ الْيَاءُ فِي الْيَاءِ وَ فَتَحْتَ الْيَاءَ الثَّانِيَةَ ، لِئَلَّا يَلْتَقِيَ السَّاكِنَانِ تَقُوْلُ فِيْ قَاضِيْ قَاضِيَّ

اخیر میں الف [1] ہوتو وہ الف باقی رہے گی، جیسے عَصَایَ (میری لاٹھی) اور رَحَایَ (میری چکی) یہ فصیح لغت کے مطابق ہے، اس لئے کہ ابدال کا سبب واؤ اور یاء کا اجتماع ہے اور وہ یہاں نہیں۔

البتہ قبیلۂ ہزیل والے الف کو یاء سے بدل کر یاء کا یاء میں ادغام کر دیتے ہیں، جس کو مصنفؒ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، خِلافاً لِلْهُزَيْلِ یعنی برخلاف قبیلۂ ہزیل کے، کہ وہ لوگ آخر سے الف کو یاء سے بدل کر یاء کا یاء میں ادغام کر دیتے ہیں اور یاء کی مناسبت سے ماقبل کے فتحہ کو کسرہ سے بدل دیتے ہیں، جیسے رَحِيَّ۔

﴿ اسمِ مضاف الی الیاء کے اخیر میں یاء ساکن ماقبل مکسور ھو ﴾

آگے مصنفؒ وہ اسم جو یاءِ متکلم کی طرف مضاف ہو اور اسمِ مضاف کے اخیر میں یاء ماقبل مکسور ہو اس کے متعلق بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، وَ اِنْ كَانَ آخِرُ الْاِسْمِ يَاءً مَكْسُورًا مَا قَبْلَهَا اُدْغِمَتِ الْيَاءُ فِي الْيَاءِ وَ فَتَحْتَ الْيَاءَ الثَّانِيَةَ لِئَلَّا يَلْتَقِيَ السَّاكِنَانِ یعنی اور اگر اسمِ مضاف کا آخر یاء ماقبل مکسور ہو تو یاء کا یاءِ متکلم میں ادغام کر دیا جائے گا اور دوسری یاء کو فتحہ دیں گے تاکہ اجتماع ساکنین نہ ہو، جیسے قَاضِيْ کی اضافت یاءِ متکلم کی طرف کریں تو کہیں گے قَاضِيَّ اور قَاضٍ میں یاء حذف ہوئی تھی اجتماعِ ساکنین (تنوین اور یاء سکون) کی وجہ سے، اب جبکہ اس کی اضافت کردی تو اضافت کی وجہ سے تنوین حذف ہوگئی تو یاء ساکن لوٹ آئے گی۔

اور رَأَيْتُ مُسْلِمِيْنَ اور مَرَرْتُ بِمُسْلِمِيْنَ جمع مذکر سالم حالتِ نصبی اور جری میں یاءِ متکلم کی طرف مضاف ہو تو اضافت کی وجہ سے نونِ جمع کو حذف کر دیں گے اور یاء کا یاءِ متکلم میں ادغام کر کے یاءِ متکلم کو فتحہ دیں گے اور کہیں گے رَأَيْتُ مُسْلِمِيَّ اور مَرَرْتُ بِمُسْلِمِيَّ۔

اور رَأَيْتُ مُسْلِمَيْنِ اور مَرَرْتُ بِمُسْلِمَيْنِ تثنیہ حالتِ نصبی و جری میں یاءِ متکلم کی طرف مضاف

☆ (۱) اسمِ مضاف الی یاءِ المتکلم کے اخیر میں الف ہو۔ اب چاہے وہ اسمِ مضاف اسمِ مقصور ہو، جیسے اوپر کی مثالیں یا تثنیہ ہو جیسے : غُلَامَانِ (دو غلام) کی اضافت یاءِ متکلم کی طرف کریں تو بھی الف باقی رہے گا، جیسے : غُلَامَايَ (میرے دو غلام) اس صورت میں قبیلۂ ہزیل بھی تثنیہ کے الف کو یاء سے نہیں بدلتے، اس لئے کہ اگر تثنیہ میں بھی الف کو یاء سے بدل کر یاء کا یاء میں ادغام کرتے ہیں تو حالتِ رفعی کا حالتِ نصبی اور جری کے ساتھ التباس لازم آتا ہے۔۱۲

وَ اِنْ كَانَ آخِرُهٗ وَاوًا مَضْمُوْمًا مَا قَبْلَهَا قَلَّبْتَهَا يَاءً ا وَ عَمِلْتَ كَمَا عَمِلْتَ الْاٰنَ تَقُوْلُ جَاءَ نِيْ مُسْلِمِيَّ ، وَ فِيْ الْاَسْمَاءِ السَّتَّةِ مُضَافَةً اِلٰى يَاءِ الْمُتَكَلِّمِ تَقُوْلُ اَخِيْ وَ اَبِيْ وَ حَمِيْ وَ هَنِيْ وَ فِيَّ عِنْدَ الْاَكْثَرِ وَ فَمِيْ عِنْدَ قَوْمٍ

ہو، تو اضافت کی وجہ سے نونِ تثنیہ کو حذف کر دیں گے، اور یاء کا یاءِ متکلم میں ادغام کر کے یاءِ متکلم کو فتحہ دیں گے، اور کہیں گے رَأَيْتُ مُسْلِمَيَّ اور مَرَرْتُ بِمُسْلِمَيَّ تثنیہ میں یاء سے پہلے فتحہ برقرار رہے گا، اس لئے کہ اگر یاء ماقبل کسرہ دیتے ہیں، تو تثنیہ کا جمع کے ساتھ التباس لازم آتا ہے۔

﴿ اسمِ مضاف الی الیاء کے اخیر میں واؤ ساکن ماقبل مضموم ہو ﴾

آگے مصنفؒ وہ اسم جو یاءِ متکلم کی طرف مضاف ہو اور اسمِ مضاف کے اخیر میں واؤ ماقبل مضموم ہو کے متعلق بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں وَ اِنْ كَانَ آخِرُهٗ وَاوًا مَضْمُوْمًا مَا قَبْلَهَا قَلَّبْتَهَا يَاءً وَ عَمِلْتَ كَمَا عَمِلْتَ الْاٰنَ یعنی اور اگر اسمِ مضاف کا آخر واؤ ماقبل مضموم ہو تو واؤ کو یاء سے بدل دیں گے اور ابھی اوپر جو عمل کیا وہ کریں گے یعنی یاء کا یاءِ متکلم میں ادغام کریں گے اور یاءِ ثانیہ کو فتحہ دیں گے اور یاء کی مناسبت سے یاء کے ماقبل ضمہ کو کسرہ سے بدل دیں گے، جیسے جَاءَ مُسْلِمُوْنَ میں مُسْلِمُوْنَ کی اضافت یاءِ متکلم کی طرف کریں تو نونِ جمع کو حذف کر کے کہیں گے جَاءَ مُسْلِمُوْيَ اب قاعدہ کی وجہ سے واؤ اور یاء ایک کلمہ میں جمع ہوئے اور ان میں سے پہلا ساکن ہے تو واؤ کو یاء سے بدل کر یاء کا یاء میں ادغام کریں گے تو جَاءَ مُسْلِمُيَّ ہوا، پھر یاء چونکہ ماقبل کسرہ چاہتی ہے، اس لئے میم کے ضمہ کو کسرہ سے بدل دیں گے اور کہیں گے جَاءَ مُسْلِمِيَّ۔

﴿ اسماءِ ستہ جبکہ یاءِ متکلم کی طرف مضاف ہو ﴾

آگے مصنفؒ اسماء ستہ کے متعلق بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں وَ فِيْ الْاَسْمَاءِ السَّتَّةِ مُضَافَةً اِلٰى يَاءِ الْمُتَكَلِّمِ تَقُوْلُ اَخِيْ وَ اَبِيْ وَ حَمِيْ وَ هَنِيْ وَ فِيَّ عِنْدَ الْاَكْثَرِ وَ فَمِيْ عِنْدَ قَوْمٍ یعنی اور اسماءِ ستہ میں جبکہ مضاف ہو یاءِ متکلم کی طرف تو آپ اَخٌ وَ اَبٌ وَ حَمٌ وَ هَنٌ میں اَخِيْ وَ اَبِيْ وَ حَمِيْ وَ هَنِيْ کہیں گے۔

امام مبردؒ کا کہنا ہے کہ اَبٌ اور اَخٌ کی یاءِ متکلم کی طرف اضافت کریں تو واؤ محذوف (اَبَوٌ اور اَخَوٌ) لوٹ آئے گی، پھر واؤ کو یاء سے بدل کر یاء کا یاء میں ادغام کر کے ماقبل فتحہ کو کسرہ سے بدل کر کہیں گے اَخِيَّ اور اَبِيَّ۔

وَ ذُوْ لاَ یُضَافُ اِلیٰ مُضْمَرٍ اَصْلاً

ابن حاجبؒ فرماتے ہیں کہ امام مبرد کے کہنے کے مطابق واؤ کو واپس لانا خلاف قیاس ہے اور فصحاء کے کلام میں واؤ کو واپس لانا نہیں سنا گیا۔

اور فَمٌ میں اکثر نحویوں کے نزدیک " فِيَّ " کہیں گے، اس لئے کہ فَمٌ اصل میں " فَوْہٌ " ہے (اس لئے کہ اس کی جمع مکسر " اَفْوَاہٌ " آتی ہے اور ظاہر بات ہے کہ جمع مکسر اور تصغیر میں اصلی حروف ظاہر ہو جاتے ہیں) ہاء کو خلاف قیاس حذف کر دیا " فُــوٌ " ہوا، پھر واؤ کو میم سے بدل دیا، اس لئے کہ اگر واؤ کو میم سے نہ بدلا جاوے اور اس پر اعراب جاری کریں تو واؤ متحرک ماقبل مفتوح ہونے وجہ سے واؤ کو الف سے بدل دیں گے، پھر الف اور تنوین دو ساکن جمع ہونے کی وجہ سے الف کو گرا دیں تو " فًــا " اسمِ معرب ایک حرف رہ جائے گا اور اسمِ معرب کا ایک حرف پر رہ جانا جائز نہیں، اس لئے واؤ کو میم سے بدل دیا، اس لئے کہ واؤ اور میم قریب المخرج ہیں تو فَمٌ ہو گیا۔

اب اکثر نحویوں کے نزدیک فَمٌ کی اضافت یاءِ متکلم کی طرف کرتے وقت واؤ اصلی پھر لوٹ آئے گی، اس لئے کہ اضاف کے وقت واؤ کے حذف کا سبب (اجتماع ساکنین تنوین اور الف) باقی نہیں رہتا، پھر واؤ کو یاء سے بدل کر یاء کا یاء میں ادغام کریں گے " فَــيَّ " ہوا۔ اب یاء ماقبل کسرہ چاہتی ہے، اس لئے فاء کے فتحہ کو کسرہ سے بدل دیں گے " فِيَّ " ہو گیا۔

اور ایک جماعت کے نزدیک " فَــمٌ " کی یاءِ متکلم کی طرف اضافت کرتے وقت کوئی تغیر کئے بغیر اخیر میں یاءِ متکلم بڑھا دیں گے اور کہیں گے فَمِيْ۔

آگے مصنفؒ اسماءِ ستہ میں سے ذُوْ کے متعلق بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں وَ ذُوْ لاَ یُـضَافُ اِلیٰ مُـضْمَرٍ اَصْلاً یعنی اور " ذُوْ " ضمیر کی طرف بالکل مضاف نہیں ہوتا، بلکہ ذُوْ ہمیشہ اسمِ جنس کی طرف مضاف ہوتا ہے، اس لئے کہ ذُوْ کی وضع اس لئے ہوئی کہ ذُوْ کے ذریعہ اسماءِ اجناس کو اسماءِ نکرہ کی صفت بنانا صحیح ہو، جیسے مَالٌ اسمِ جنس ہے، اب اگر اس کو اسمِ نکرہ (رَجُلٌ) کی صفت بنانا ہو تو کہیں گے جَاءَ نِیْ رَجُلٌ ذُوْ مَالٍ نہ کہ جَاءَ نِیْ رَجُلٌ مَالٌ۔

اور ظاہر بات ہے کہ ضمیر اسم جنس نہیں، اس لئے ذُوْ کی اضافت ضمیر کی طرف کرنا صحیح نہیں ہوگا اور جن

وَ قَوْلُ الْقَائِلِ شِعْرٌ : اِنَّمَا يَعْرِفُ ذَا الْفَضْلِ مِنَ النَّاسِ ذُوْهُ ، شَاذٌّ ، وَ اِذَا قَطَعْتَ هٰذِهِ الْاَسْمَاءَ عَنِ الْاِضَافَةِ قُلْتَ اَخٌ وَ اَبٌ وَ حَمٌ وَ هَنٌ وَ فَمٌ وَ ذُوْ لَا يُقْطَعُ عَنِ الْاِضَافَةِ اَلْبَتَّةَ هٰذَا كُلُّهُ بِتَقْدِيْرِ حَرْفِ الْجَرِّ اَمَّا مَا يُذْكَرُ فِيْهِ حَرْفُ الْجَرِّ لَفْظاً فَسَيَأْتِيْكَ فِي الْقِسْمِ الثَّالِثِ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى

مثالوں میں ذُوْ کی اضافت ضمیر کی طرف کی گئی ہے اس کے متعلق بیان کرتے ہوئے مصنفؒ فرماتے ہیں وَ قَوْلُ الْقَائِلِ شعر : اِنَّمَا يَعْرِفُ ذَا الْفَضْلِ مِنَ النَّاسِ ذُوْهُ،

شَاذٌ یعنی اور قائل کا قول شعر مذکور (ذُوْهُ میں ذُوْ کی اضافت "هُ" ضمیر کی طرف) شاذ ہے اور شاذ پر (قلیل الوقوع ہونے کی وجہ سے) قیاس کرنا صحیح نہیں۔

ترجمہ : لوگوں میں سے فضیلت والے کو فضیلت والا ہی پہچانتا ہے۔

آگے مصنفؒ اسماءِ ستہ کے متعلق مزید بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، وَ اِذَا قَطَعْتَ هٰذِهِ الْاَسْمَاءَ عَنِ الْاِضَافَةِ قُلْتَ اَخٌ وَ اَبٌ وَ حَمٌ وَ هَنٌ وَ فَمٌ یعنی اور جب آپ ان پانچ اسماء کو اضافت سے قطع کر دیں، یعنی ان کی کسی کی طرف اضافت نہ کریں تو آپ کہیں گے اَخٌ وَ اَبٌ وَ حَمٌ وَ هَنٌ وَ فَمٌ اور ان پر اعراب مفرد منصرف صحیح کی طرح تینوں حالتوں میں تینوں اعراب بالحرف کے ساتھ آئے گا۔

اور ذُوْ کے متعلق بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، وَ ذُوْ لَا يُقْطَعُ عَنِ الْاِضَافَةِ اَلْبَتَّةَ یعنی اور ذُوْ کبھی بھی اضافت سے منقطع نہیں ہوتا، ہمیشہ اسمِ جنس کی طرف مضاف ہو کر استعمال ہوتا ہے، جیسا کہ اوپر معلوم ہوا۔

﴿ تنبیہ ﴾

شروع میں مضاف الیہ کی تعریف کرتے ہوئے مصنفؒ نے مضاف الیہ کی دو قسمیں بیان کی تھی۔ ایک یہ کہ مضاف الیہ کی طرف کسی چیز کو منسوب کیا ہو، حرف جر لفظی کے واسطہ سے، جیسے مَرَرْتُ بِزَيْدٍ دوسری یہ کہ مضاف الیہ کی طرف کسی چیز کو منسوب کیا ہو حرفِ جر تقدیری کے واسطہ سے، جیسے غُلَامُ زَيْدٍ۔

تو اس پر مصنفؒ تنبیہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں هٰذَا كُلُّهُ بِتَقْدِيْرِ حَرْفِ الْجَرِّ اَمَّا مَا يُذْكَرُ فِيْهِ حَرْفُ الْجَرِّ لَفْظاً فَسَيَأْتِيْكَ فِي الْقِسْمِ الثَّالِثِ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى یعنی یہ پوری بحث (چاہے وہ اضافتِ لفظیہ ہو یا معنویہ اور لفظیہ میں تخفیف کا فائدہ اور معنویہ میں تعریف یا تنکیر کا فائدہ، نیز اضافتِ معنویہ میں



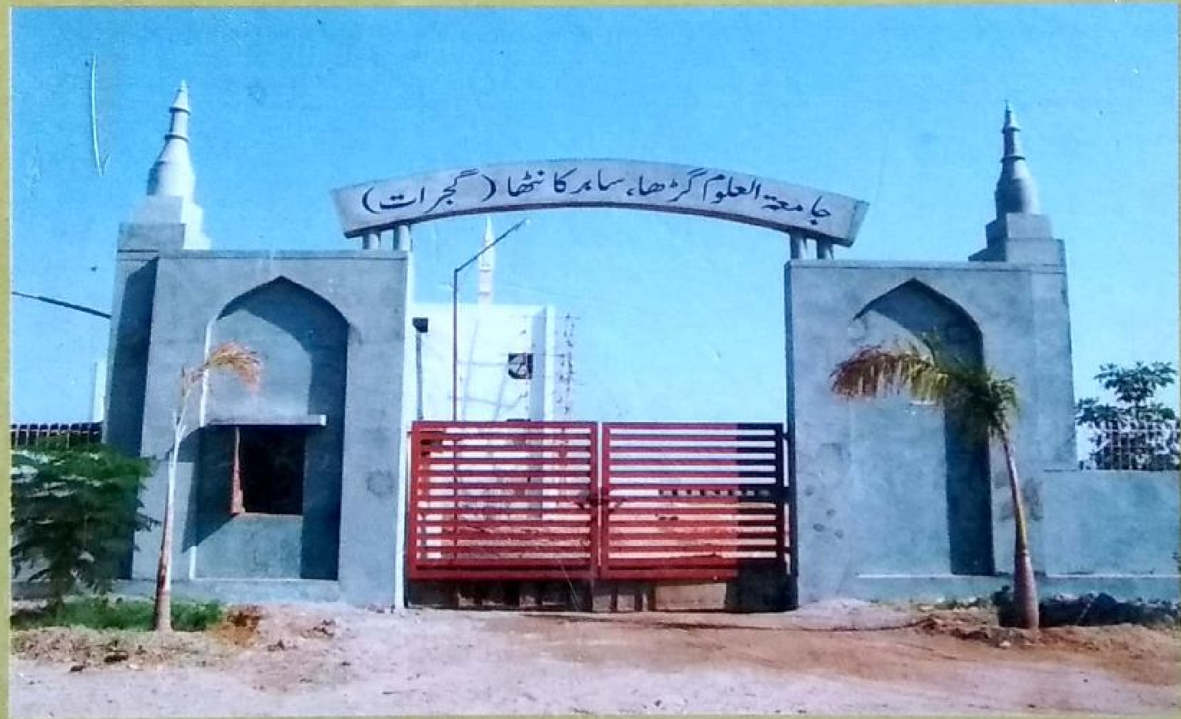
☆☆☆☆☆☆☆

چاہے اضافت بمعنی مِنْ ہو یا بمعنی لام ہو یا بمعنی فِیْ ہو اور یاء متکلم کی طرف اضافت کے قواعد واصول) اس اضافت کے متعلق ہیں جس میں حرفِ جر مقدر ہو، بہر حال وہ اضافت جس میں حرفِ جر لفظاً ہو تو اس کے متعلق بحث آپ کے سامنے کتاب کی تیسری قسم (حروف کی بحث) میں انشاء اللہ تعالیٰ آئے گی۔

تمت بالخير

الحمد لله الذی بنعمته تتمّ الصالحاتُ و الصلوٰة و السلام علٰی رسولهٖ محمّدٍ وَّ علٰی آله و اصحابهٖ اجمعین.







اسامہ بکڈپو

گڑھا، ہمت نگر، گجرات (انڈیا)